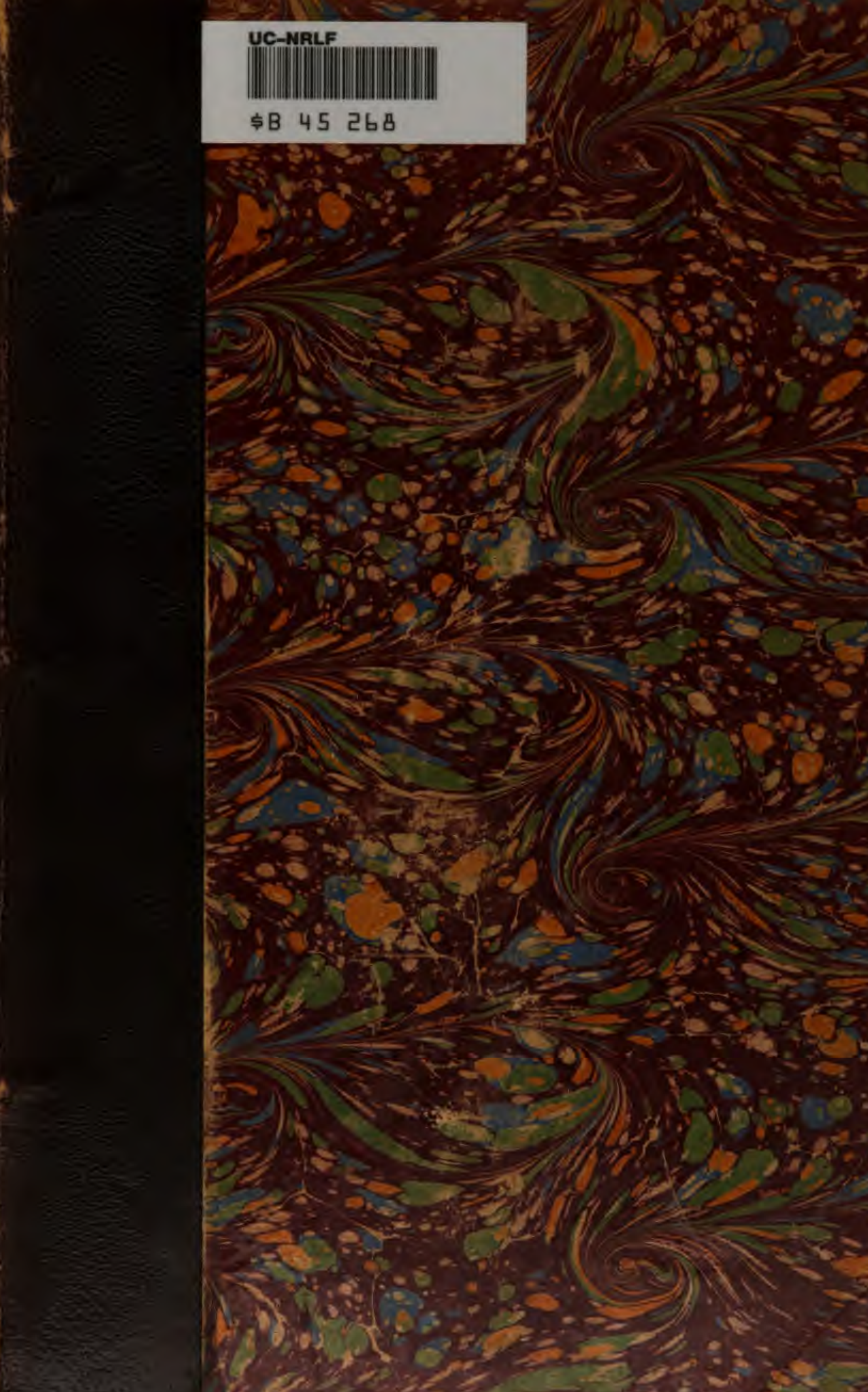
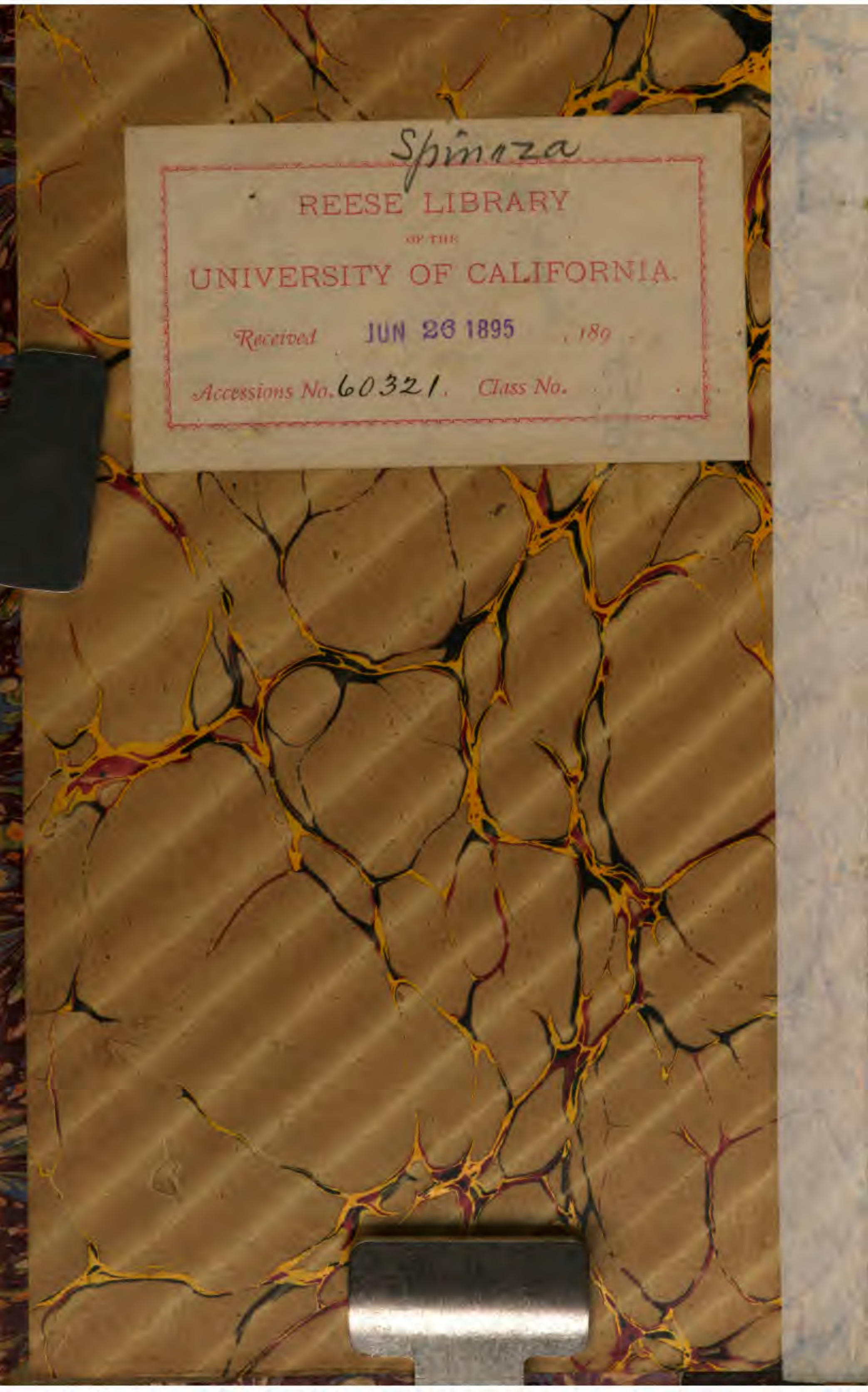
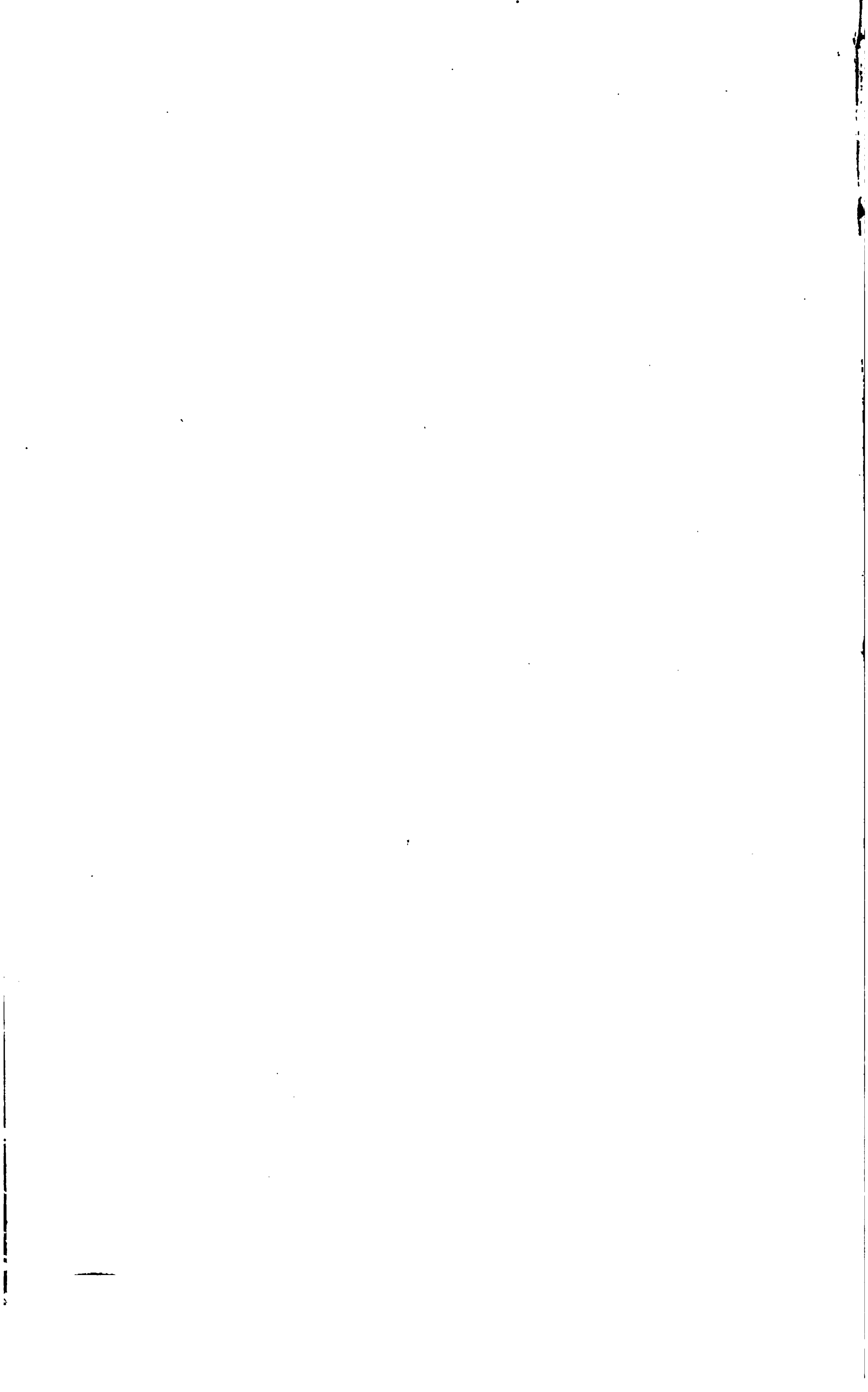
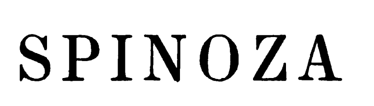










SPINOZA

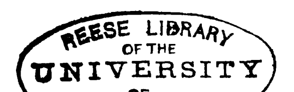
SPINOZA

PAR

LÉON BRUNSCHVICG

Ancien élève de l'École normale supérieure
Professeur agrégé de philosophie au lycée de Tours

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES
ET POLITIQUES



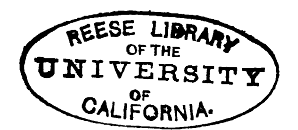
PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1894



En publiant le présent ouvrage, nous avons un double devoir à remplir : d'abord exprimer notre gratitude à l'Académie des Sciences morales et politiques qui a bien voulu couronner en 1891 notre mémoire sur *la Morale de Spinoza* et l'apprécier avec tant d'indulgence par l'organe du savant rapporteur de sa section de Morale ; ensuite avertir le lecteur que nous avons depuis introduit de nombreuses modifications dans le plan général de notre livre aussi bien que dans le détail de ses chapitres.

SPINOZA



CHAPITRE PREMIER

LA LIBERTÉ DE L'ESPRIT

Spinoza s'est consacré à la philosophie parce qu'il s'est demandé comment il devait vivre. Les hommes ont des genres de vie différents, chacun doit choisir le sien ; or il s'agit de faire le choix le meilleur, c'est là le problème que Spinoza s'est proposé de résoudre.

Spinoza commence par regarder les hommes autour de lui. Comment vivent-ils ? Leur conduite répond pour eux. Le souverain bien consiste à leurs yeux dans ces trois choses : richesses, honneurs, plaisirs, et ce sont en effet les biens qui se présentent le plus fréquemment dans la vie, dont il est le plus facile de jouir (*Ed. Van Vloten et Land*, t. I, p. 3). Une opinion qui s'appuie sur l'expérience la plus générale, qui exprime la vie commune de l'humanité, n'est certes pas négligeable ; mais, pour en apprécier la valeur, deux conditions sont naturellement requises : expérimenter ces biens, afin de se prononcer en toute connaissance de cause, et conserver en même temps sa parfaite tranquillité d'âme, afin de se prononcer en toute

liberté de jugement. Or est-il possible de réunir ces deux conditions ? Sommes-nous capables à la fois de jouir et de juger ? Richesses, honneurs, plaisirs sont par leur nature même, dit Spinoza, une telle distraction pour l'esprit, ils l'occupent et l'absorbent à un tel point, qu'ils la mettent hors d'état de songer à un autre bien. « L'âme se livre au plaisir, tout entière suspendue à lui, comme si elle avait trouvé le repos dans le bien : jouissance qui empêche toute autre pensée, suivie elle-même d'une tristesse profonde qui est pour l'âme une cause, sinon d'abattement absolu, du moins de trouble et comme d'énervement. La poursuite des honneurs et des richesses n'est pas une préoccupation moins absorbante, surtout quand on recherche la fortune pour elle-même, exclusivement, parce qu'on suppose qu'elle est le souverain bien ; et cela est encore plus vrai pour les honneurs, qui sont toujours regardés comme un bien en soi et comme la fin dernière de notre activité. Ajoutons qu'il n'y a point là, comme dans la recherche du plaisir, de place pour le repentir : plus on a de richesses ou d'honneurs, plus la joie est grande ; de plus en plus, par suite, nous nous sentons poussés à en acquérir encore ; et, si quelque hasard trompe nos espérances, alors nous sommes plongés dans une extrême tristesse. Enfin les honneurs sont un obstacle d'autant plus fort à la liberté de l'âme que nous sommes obligés pour les acquérir de diriger notre vie au gré des hommes, de fuir ce que fuit le vulgaire et de rechercher ce qu'il recherche » (I, 4). En un mot, une fois l'âme séduite par cette ombre de repos que donne le

plaisir, ou envahie par une passion toujours croissante qui ne souffre ni retours ni intermittences, elle a perdu toute faculté de juger son existence et de s'élever à une vie supérieure. Il est donc impossible de prétendre connaître en eux-mêmes, sans faire le sacrifice de sa liberté intellectuelle, ces biens que poursuivent la plupart des hommes. Spinoza est en face d'une alternative : s'abandonner tout entier aux jouissances vulgaires, et risquer de perdre le bonheur suprême qui peut être ailleurs, ou laisser échapper ces avantages, qui sont peut-être les seuls que l'homme puisse posséder, pour consacrer sa vie à la recherche d'un bien dont on ne peut affirmer avec certitude, non pas seulement qu'il peut être atteint, mais même qu'il existe (I, 3); alternative pratique, et non théorique, c'est-à-dire qu'il n'est pas permis d'en peser tour à tour les termes et de les comparer, il faut la trancher tout d'abord. Tel est, en effet, le caractère du problème moral : le seul fait de chercher à le résoudre en est déjà lui-même une solution ; se mettre à réfléchir sur la vie, c'est s'en être retiré pour un certain temps, c'est y avoir renoncé dans une certaine mesure ; vivre, c'est avoir contracté une certaine habitude, c'est, sans le vouloir, sans même s'en douter, avoir jugé. Quelle que soit notre conduite, délibérée ou non, elle aura décidé, peut-être sans retour, de notre destinée morale.

Ainsi se trouve arrêtée dès le début l'enquête méthodique que Spinoza voulait faire ; l'obstacle qui l'arrête n'est pas un artifice d'exposition ou une subtilité de dialectique, c'est une contradiction réelle qui a retenti dans sa

vie morale, y a provoqué une crise, une crise longue et qui sera décisive. Bien des fois, dit Spinoza, j'avais tenté de m'assurer de l'existence du souverain bien, sans rien changer pourtant à mon genre de vie ordinaire (I, 3) ; toutes les tentatives sont restées vaines, la conciliation est impossible, il faut choisir entre deux partis, tous deux également incertains, et y hasarder sa vie morale. Et sans cesse le doute et l'angoisse vont s'accroissant jusqu'à ce qu'enfin de l'excès du mal sorte le « remède » (I, 4). Tant que durait cet état critique, en effet, Spinoza était demeuré attaché aux jouissances vulgaires ; or, s'il ignorait ce qu'elles lui réservaient, au moins a-t-il pu voir le sort de ceux qui s'y étaient attachés. Ceux-là croyaient y trouver ce qui servirait à leur bonheur, car l'homme ne peut se proposer d'autre but : « le cœur et l'âme de toute action humaine, c'est l'idée d'utilité » (I, 579) ; y renoncer, ce serait changer de nature, revêtir une autre forme, ce qui est impossible autant qu'il est impossible de faire quelque chose de rien (I, 204). Mais ces hommes ont-ils seulement pu satisfaire leur intérêt le plus essentiel, qui est la condition de tout autre ? Ont-ils seulement vécu ? « Les exemples, répond Spinoza, sont très nombreux de ceux qui furent persécutés jusqu'à en mourir à cause de leur fortune, et même de ceux qui pour acquérir des richesses se sont exposés à tant de périls qu'ils ont fini par payer de leur vie leur folie ; et non moins nombreux de ceux qui, pour obtenir ou pour conserver leurs dignités, ont souffert très misérablement ; innombrables enfin les exemples de ceux qui par excès de plaisir ont hâté eux-

mêmes leur mort » (I, 5). Ainsi ces biens auxquels le vulgaire demande son salut, causent la mort souvent de ceux qui les possèdent, et toujours de ceux qui en sont possédés ; l'âme qui s'est donnée à eux, avec eux disparaîtra. L'amour des objets périssables est donc un principe de ruine et d'anéantissement, c'est « une maladie mortelle » (I, 4) ; Spinoza l'a compris clairement, et cependant, dit-il, malgré cette perception claire, je ne pouvais chasser de mon âme l'avarice, l'ambition, le goût des plaisirs (I, 5).

Enfin, à force de méditer cette contradiction inhérente aux biens vulgaires, qui est la marque infaillible de leur néant, il se tourna vers le remède qui, tout incertain qu'il était, restait son unique et suprême espoir ; il résolut de le chercher de toutes ses forces, et par cette résolution même il fut guéri. Car son âme, détachée de l'amour des choses qui sont dans le temps, ne devait plus connaître les contrariétés inséparables d'un tel amour : « Pour un objet qu'on n'aime pas, jamais ne s'éléveront de querelles : point de tristesse s'il périt, point de jalousie si un autre le possède, point de crainte, point de haine et, pour le dire en un mot, point de passion » (I, 5). Notre bonheur et notre malheur dépendant de la qualité de l'objet auquel nous nous associons par l'amour, l'âme qui s'est arrachée à la domination des biens sensibles, s'est arrachée au malheur; libre désormais d'aimer ce qui, n'étant plus dans le temps, est exempt de toute contradiction, c'est-à-dire de toute passion et de toute dou-

leur, elle est libre pour le bonheur. Ce qui au premier abord apparaissait à Spinoza comme un projet « téméraire et irréfléchi » (I, 3), car il craignait d'abandonner des biens certains en apparence pour un bien qui semblait incertain, est au contraire la sagesse même. Ce qui peut périr est faux, ce qui ne meurt pas est vrai, c'est la vérité seule qui apportera à l'homme le salut. Le parti de Spinoza est pris, et il écrit au commencement du traité *De la Réforme de l'Intelligence* cette phrase qui résume la dialectique intime que son âme a traversée :

« Quand l'expérience m'eut appris que toutes les choses qui se rencontrent fréquemment dans la vie ordinaire étaient vaines et futiles, comme je voyais que tout ce qui était objet ou cause de nos craintes n'avait rien en soi de bon ni de mauvais, si ce n'est dans la mesure où l'âme en était émue, j'ai fini par prendre cette résolution de rechercher si quelque chose était donné qui fût le vrai bien, susceptible de se communiquer et de devenir à l'exclusion de tout autre l'unique affection de l'âme, si quelque chose en un mot était donné dont la découverte et la possession me fissent jouir d'une joie continue et souveraine pour l'éternité » (I, 3).

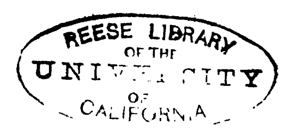
Une fois déterminé le but qu'on se propose d'atteindre, il s'agit de s'en assurer les moyens, c'est-à-dire d'appliquer à la recherche de ce bien idéal, entrevu comme le salut, les forces de l'âme dans leur intégrité et dans leur totalité. Il faut donc, avant la méthode intellectuelle elle-même, s'imposer une certaine méthode pratique, grâce à laquelle

l'esprit prendra possession de lui-même et deviendra capable de marcher librement à la conquête de la vérité. Les règles de cette méthode ne se démontrent pas, puisqu'elles précèdent toute investigation théorique; pour penser, il faut vivre, et cette nécessité de vivre nous force à supposer que ces règles sont bonnes (I, 7). Par exemple, il est vrai que ces biens, dont la préoccupation exclusive ruinait la vie morale, n'en sont pas moins indispensables à la conservation de l'être ; il est impossible par suite, que l'homme y renonce absolument; et effectivement, dès qu'ils cessent d'être recherchés pour eux-mêmes, ni la richesse, ni le plaisir, ni la gloire ne sont des obstacles : considérés comme de simples moyens, ils sont susceptibles de mesure, et, loin de nuire, ils sont d'une grande utilité pour le but poursuivi (I, 5). En conséquence, Spinoza réglera son attitude sur les préceptes suivants : « 1° Mettre son langage à la portée du vulgaire, et lui faire toutes les concessions qui ne nous empêchent en rien d'atteindre notre but, car nous pouvons tirer de lui des avantages qui ne sont pas à dédaigner, si nous nous conformons à ses idées dans la mesure du possible, sans compter qu'une telle conduite nous ménagera des oreilles qui s'ouvriront en amies à la vérité. 2° Jouir des plaisirs dans la mesure qui suffit à l'entretien de la santé. 3° Acquérir de l'argent ou toute autre richesse dans la mesure qui suffit pour conserver la vie et la santé, et imiter celles des mœurs de nos concitoyens qui ne s'opposent pas à notre but » (I, 7). C'est-à-dire que la vie extérieure est relative à la vie inté-

rieure, et qu'elle est bonne en tant qu'elle est pour l'âme la condition de la liberté.

Mais suffit-il de s'être ménagé cette liberté au sein de sa nature individuelle? L'homme ne vit pas seul; il est entouré d'autres êtres, en particulier d'êtres semblables à lui et qui, comme lui, agissent en vue de leur conservation et de leur accroissement. Si ces êtres comprenaient tous leur intérêt de la façon que Spinoza vient de le faire, se détachant des biens extérieurs pour chercher la joie intime et le repos de l'âme, s'ils étaient raisonnables, en un mot, la liberté ne pouvant combattre la liberté, la société des hommes ne ferait que favoriser son dessein, et cela par une nécessité de nature, non par l'intervention d'une force matérielle (I, 285, 436). Or il n'en est pas ainsi. « Il n'est pas vrai que les hommes soient tous déterminés par leur nature à agir conformément aux règles et aux lois de la raison; au contraire, ils naissent tous dans l'ignorance de toutes choses, et, avant qu'ils aient pu connaître la vraie manière de vivre et acquérir l'habitude de la vertu, même avec une bonne éducation, une grande partie de leur vie s'est écoulée, et, en attendant, ils n'en sont pas moins obligés de vivre et de conserver leur être dans la mesure de leurs forces, c'est-à-dire, par la seule impulsion de l'appétit, puisque la nature ne leur a pas donné autre chose et leur a refusé le pouvoir de vivre effectivement suivant la saine raison; aussi ne sont-ils pas plus tenus de vivre suivant les lois de la sagesse que le chat suivant les lois

naturelles au lion » (I, 552). Que deviennent les hommes, abandonnés à la direction de leur seul appétit ? N'étant pas encore capables de réflexion, ils ne peuvent manquer de s'attacher à ce qu'ils voient et à ce qu'ils sentent, ils convoitent les biens sensibles, et, les convoitant par l'effet d'une loi qui a la même nécessité pour tous, tous ils les convoitent, de sorte que, ces biens ne pouvant être possédés par tous à la fois, une rivalité s'établit entre eux, et la force qu'ils ont pour se conserver eux-mêmes, ils l'appliquent à se détruire les uns les autres : haine, colère et par suite vengeance, crainte, voilà les passions auxquelles les hommes sont en proie par une inévitable conséquence de leur nature. Or l'effet de ces passions, c'est non seulement de troubler l'âme de ceux qui en sont atteints, mais encore de compromettre la sécurité de ceux-là mêmes qui ne cherchent qu'à cultiver leur raison. Les hommes, étant ennemis les uns des autres, sont redoutables les uns pour les autres, d'autant plus redoutables qu'ils ont plus de puissance, étant plus habiles et plus rusés que les autres êtres (I, 289). Il faut donc pouvoir être en garde contre les hommes ; or cela est impossible à l'individu isolé qui est paralysé par le sommeil tous les jours, souvent par la maladie ou par la souffrance morale, par la vieillesse enfin (I, 297). Par conséquent, s'il est vrai que dans l'état de nature tout être possède dans son intégrité le droit de faire tout ce dont il a le pouvoir, il est vrai aussi que, la force de chacun se heurtant à l'hostilité de tous, il ne subsiste rien en réalité de ce prétendu droit universel ; il existe



en théorie, mais non dans la pratique (I, 289). Dans l'état de nature, l'homme quel qu'il soit, sage ou ignorant, ne peut être qu'esclave; il a toujours mille dangers à craindre, et la peur est une abdication de soi.

Spinoza ne trouve donc pas dans l'isolement cette sécurité qui est la condition matérielle de la liberté de l'esprit; la trouvera-t-il dans la société des hommes? Sans doute, si ces hommes ont su se garantir mutuellement le paisible exercice du droit qu'ils tiennent de la nature, à conserver et à développer leur être. Et c'est ce qui arrive en effet: contraints par la nécessité même de vivre, les hommes sont tombés d'accord pour mettre au service d'une décision commune l'ensemble de leurs forces individuelles, et ils ont ainsi, créant une puissance nouvelle, créé un droit nouveau, le droit de l'Etat (I, 554). Ce droit est efficace, parce qu'il repose sur la puissance collective de tous les citoyens, qui est nécessairement supérieure à la puissance particulière de chacun d'eux (I, 292). De là l'autorité de l'État; seul, il est en mesure de réfréner les passions violentes et de repousser toute attaque; seul, par conséquent, il jouit de la sécurité extérieure, et quiconque fait partie de l'État, y participe par là-même. « Mais, dit Spinoza, ce n'est pas seulement pour vivre en sécurité que la société est très utile, et même absolument nécessaire, c'est aussi pour acquérir une foule d'avantages; car, si les hommes ne voulaient pas se prêter un secours mutuel, aucun ne saurait par lui-même se nourrir et se protéger, aucun n'en aurait le temps » (I, 436). Et, si nul ne peut à

lui tout seul labourer la terre ou fabriquer ses vêtements, à plus forte raison lui serait-il impossible de cultiver son esprit et de faire quelques progrès dans les arts et dans la science (*ibid.*). C'est donc à l'État que les hommes doivent de vivre, et le meilleur État, c'est celui qui leur permet de passer en paix leur vie. « J'entends par vie humaine, ajoute Spinoza, celle qui se définit, non pas uniquement par la circulation du sang et par les autres fonctions qui sont communes à tous les animaux, mais par la raison surtout, par la véritable vertu et la véritable vie de l'esprit » (I, 303).

Mais ne sera-t-il pas vrai que, si ma vie est tout entière l'œuvre de l'État, tout entière aussi elle appartient à l'État. Si j'essayais d'en soustraire quelque partie à la discipline sociale, je diminuerais d'autant la force de l'État, qui n'est que l'ensemble des forces individuelles, je compromettrais ainsi sa puissance, son existence même ; ainsi je deviendrais un ennemi qui mériterait d'être traité en ennemi. Quiconque fait de sa volonté propre la règle de sa conduite, nie cette autorité souveraine qui est le fondement et la raison d'être de la société civile; eût-il enfreint la loi de l'État uniquement pour le bien de l'État, eût-il, par une initiative qu'il n'avait pas le droit de prendre, sauvé l'armée par exemple, son châtiment est légitime (I, 561). C'est un crime d'agir contre la décision commune, parce que c'est un crime de travailler contre la paix et la tranquillité de tous (I, 605). De là, en apparence au moins, cette conséquence, que c'est à l'État seul de régler notre conduite morale ; à faire partie d'une société régulièrement consti-

tuée, Spinoza gagnera la sécurité extérieure, mais il devra faire le sacrifice de cette liberté qui seule lui importait; il semble, autant que jamais, éloigné du but de ses efforts.

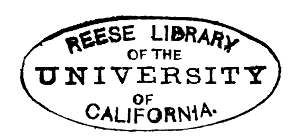
En réalité pourtant, il n'en est pas ainsi; ceux qui soutiennent avec Hobbes qu'un État ne saurait subsister si chaque citoyen conserve intacte sa liberté de pensée, ignorent à la fois la nature de l'État et la nature de la pensée. Ils prétendent rester fidèles au principe du droit naturel, et ils ne savent pas respecter les bornes de la nature (II,184). En effet l'État impose aux citoyens d'obéir strictement aux volontés manifestées par ses décrets. Or cette obéissance ne peut se traduire qu'au moyen d'actes extérieurs, susceptibles d'être encouragés ou réprimés par la force matérielle, qui est le fondement de la puissance sociale. Mais là où cesse l'efficacité des menaces et des récompenses, là aussi expire la juridiction de l'État. De là cette conclusion que personne ne peut rien céder de sa faculté de juger; « car, demande Spinoza, quelles sont les récompenses ou les menaces capables de faire croire que le tout n'est pas plus grand que la partie, que Dieu n'existe pas, ou de faire croire qu'un corps dont on voit les limites est l'Être infini, et d'une façon absolue de faire croire le contraire de ce qu'on sent ou de ce qu'on pense? Et, de même, quelles sont les récompenses, quelles sont les menaces assez fortes pour faire aimer ce qu'on déteste ou détester ce qu'on aime? » (I,295.) « J'avoue, dit-il ailleurs, qu'il y a un grand nombre, un nombre presque incroyable de manières de prévenir le jugement, de telle sorte que,

sans être directement sous l'empire d'autrui, il dépendra de l'opinion d'autrui si étroitement qu'il passera à bon droit pour être sous sa domination ; mais, quoi que l'habileté politique ait pu faire, jamais elle n'en est venue au point d'empêcher les hommes de voir que chacun abonde dans son sens et qu'il y a autant de diversité dans les jugements que dans les goûts. Moïse, qui s'était emparé le plus complètement de l'empire de son peuple, non par artifice, mais par une vertu qui venait de Dieu, lui qui était regardé comme un homme divin toujours parlant et agissant par l'inspiration de Dieu, n'a pu échapper aux rumeurs hostiles et aux interprétations malignes du peuple » (I, 603). Par suite, cet absolutisme de l'État, réunissant en lui la totalité des forces individuelles qui lui sont transférées, ne se réalisera jamais ; la pratique a beau s'en approcher de plus en plus, il restera une pure théorie (I, 564) ; bien plus lui impose la théorie même une infranchissable limite. « S'il était aussi facile de commander aux esprits qu'aux langues, tout souverain régnerait en paix ; il n'y aurait plus de violence dans le gouvernement, car tout citoyen réglerait sa vie au gré du souverain et ne jugerait que d'après ses décisions du vrai et du faux, du bien et du mal, du juste et de l'injuste » (I, 602). Mais cela est impossible en raison de l'invincible indépendance de l'esprit ; cela est donc illégitime, puisque cela est impossible. Comment l'État aurait-il un droit, là où il n'a plus de pouvoir ? L'État peut faire que ses décisions soient obligatoires, non qu'elles soient vraies ; il se fait obéir, il ne persuade pas. Il exige

de tous les citoyens qu'ils manifestent par leur conduite leur soumission à la volonté commune ; mais sur la conscience même il n'a point de prise, l'âme lui échappe ; il ignore les sentiments intimes, si bien que le citoyen, forcé d'obéir à la loi, n'en demeure pas moins dans son esprit maître de l'approuver ou de la désapprouver, et que le despote, qui tient dans sa main la vie de ses sujets, est impuissant à dominer leurs cœurs. Par conséquent, autant il est vrai que la vie morale a pour condition la liberté intellectuelle, autant il est vrai qu'elle est naturellement soustraite à toute ingérence, à toute juridiction de l'État. L'État ne peut rien ni pour ni contre la vérité ; car force et vérité n'ont point de commune mesure. Le principe constitutif de l'État, tel qu'il est défini par la nature, a donc pour conséquence nécessaire la liberté de pensée ; c'est violer le droit de nature que de ne pas la respecter, tant qu'elle n'est que la simple et sincère expression de l'intelligence, tant qu'elle n'a pas entraîné d'acte de sédition (I, 609). Toute loi touchant à une matière de spéculation est absolument inutile ; bien plus, elle est directement contraire au but que se propose l'État. « Le but de l'État n'est pas de transformer les hommes raisonnables en bêtes et en machines, mais au contraire de faire que leur esprit et leur corps remplissent en paix leurs fonctions, qu'ils fassent eux-mêmes usage de la raison libre, sans aucune rivalité de haine, de colère ou de ruse, sans injustice. Le but de l'État est en réalité la liberté » (I, 604).

Ainsi les actes extérieurs, nécessaires pour maintenir l'union entre les membres de la société, sont seuls régis par l'État. Spinoza est-il en droit d'en conclure dès maintenant que les sentiments intimes qui donnent à ces actes leur valeur morale, appartiennent entièrement à son arbitre individuel ? Peut-il oublier qu'au dedans de lui-même, au cœur de sa vie morale, il trouve établi un pouvoir qui prétend commander sa conduite et son âme ? Les cérémonies du culte, étant des actes matériels, relèvent de l'autorité civile; mais « le culte interne de Dieu » est proprement la religion (I, 392). La religion a élevé sa jeunesse, elle a fait l'éducation de l'humanité ; elle a uni l'homme à Dieu, elle a uni les hommes entre eux. Ce serait abdiquer sa propre vertu que de refuser à la religion toute autorité. Spinoza est nécessairement amené à se poser cette nouvelle question : le respect de l'autorité religieuse est-il compatible avec la liberté du jugement individuel ?

En tant qu'elle dicte une loi à la conduite de l'individu, qu'elle constitue par suite une puissance extérieure et supérieure à lui, la religion repose sur certaines connaissances qui ont été communiquées directement à certains hommes par Dieu, en un mot sur la révélation. Les vérités que ces interprètes, ou prophètes, ont ainsi recueillies, ils les ont transmises aux autres hommes sous la forme de préceptes, et elles sont consignées dans un nombre déterminé de livres qu'on appelle l'Écriture sainte. L'Écriture sainte est l'organe de la religion. Pour connaître la nature du pouvoir religieux, son étendue et ses limites, il



convient donc d'interroger l'Écriture. Or interroger l'Écriture signifie qu'on lui demande et non qu'on lui prescrit une réponse. Aussi, avant d'avoir examiné ces livres, nous ne déciderons point si notre raison doit céder à l'autorité de la parole écrite, ou s'il est nécessaire d'en plier le texte au jugement de la raison ; nous n'invoquerons ni une prétendue lumière surnaturelle qui trahit son inanité par l'incertitude et la fragilité des conjectures auxquelles elle aboutit, et qui n'est qu'un défaut de lumière naturelle (I, 475 ; cf. I, 443), ni une autorité extérieure qui, prétendant s'attribuer le privilège d'interpréter l'Écriture, y trouvera tout peut-être, sauf sa propre justification, sauf la négation de ce droit, qu'a tout fidèle, d'aimer et de cultiver sa religion avec son âme-à-lui (I, 479). Mais, tout au contraire, nous regarderons comme une chose possible que le sentiment de l'Écriture ne s'accorde point avec notre propre sentiment; et, s'il nous arrive de rencontrer entre divers passages des livres sacrés une contradiction formelle, nous ne nous refuserons pas à la considérer comme telle. En un mot, nous aborderons l'étude des textes sacrés, armés uniquement de notre raison, libres de tout préjugé. De même que nous demandons à la nature seule de nous faire connaître la nature, nous demanderons à l'Écriture seule de nous faire connaître l'Écriture (I, 461). Pour la comprendre, ce qui importe avant tout, c'est donc d'en approfondir la langue, de déterminer par des rapprochements de passages semblables le sens exact des phrases obscures et des tours ambigus, d'étudier de près la vie, la conduite,

l'esprit de quiconque a pris part à sa rédaction, de suivre toutes les vicissitudes que ses livres ont dû subir avant de parvenir jusqu'à nous (I, 462, sqq.). C'est à ces conditions uniquement qu'il est possible d'en obtenir l'interprétation véritable, non pas celle qui renferme en elle la vérité, mais celle qui reproduit l'opinion de l'auteur, celle qui s'accorde avec le contexte, et peut-être pas avec la raison. Telle est la méthode d'exégèse dont Spinoza définit l'esprit par ces deux mots, intégrité et liberté : *integro et libero animo examinare* (I, 373).

Or quelles sont, selon cette méthode, les raisons qui donnent à la révélation prophétique sa certitude ? Ces raisons sont au nombre de trois (I, 394 ; cf. I, 549). Tout d'abord les prophètes se distinguent du reste des hommes par la force de leur imagination, qui leur fait ressentir l'impression des choses révélées aussi vive, aussi présente que celle qui vient ordinairement des objets réels (I, 390) ; ils ont vu Dieu, ils l'ont entendu ; leurs prophéties ne sont pas des fictions froidement conçues et laborieusement combinées, ce sont des visions directes, ou, comme nous dirions aujourd'hui, des hallucinations. Ensuite pour témoigner que c'est bien Dieu qui leur a donné ces imaginations, les prophètes invoquent un signe d'élection, quelque action extraordinaire qui frappe la foule d'admiration ; c'est le plus souvent la production d'un phénomène en dehors de ses conditions normales, qui semble manifester une puissance à laquelle la nature obéit malgré elle, une puissance surnaturelle. Enfin leur esprit tendait tou-

jours au juste et au bien ; la pureté de leur âme garantit la sincérité de leur révélation ; ils ont bien été les représentants de Dieu sur la terre, parce qu'ils ont répandu dans l'humanité la connaissance et l'amour de Dieu, parce que leurs paroles respiraient l'ardeur de la piété et de la charité.

Si tel est le triple fondement sur lequel repose l'autorité de l'institution religieuse, jamais elle ne deviendra un obstacle à l'esprit qui cherche la vérité par l'effort de sa raison individuelle, afin de mettre sa conduite en harmonie avec cette vérité. Jamais, en premier lieu, l'imagination ne dictera aux hommes une loi universelle, dont tous les hommes reconnaissent également la certitude ; car l'imagination est une qualité qui ne peut se transmettre d'un esprit à un autre; elle appartient à un individu déterminé et porte, profondément empreinte en elle, la marque de son individualité. C'est ainsi que la révélation revêt un caractère différent avec les différents prophètes : gaie avec ceux qui sont gais, elle est la victoire, la paix et le bien ; triste avec ceux qui sont tristes, pleine de guerres, de supplices et de toutes sortes de maux. Les détails mêmes que le prophète imagine, reflètent ses goûts et ses occupations : s'il est de la campagne, il se représente des bœufs et des troupeaux ; soldat, il songe aux armées et aux généraux ; au trône royal, s'il a vécu à la cour (I, 395). Dès lors, les prophètes seuls pourront juger la force et la vivacité de leur propre imagination (I, 549) ; nous, en face de la révélation prophétique, nous demeurons absolument libres. La vérité est universelle ; ce

n'est pas de l'imagination qu'elle viendra, c'est de l'intelligence. Or la vigueur de l'intelligence n'est nullement liée à la vivacité de l'imagination : « Tout au contraire, dit Spinoza, ceux qui se distinguent le plus par l'imagination ont le moins d'aptitude à la pure intellection, tandis que ceux qui ont une intelligence plus grande et mieux cultivée, ont une imagination plus tempérée, plus docile à leur puissance et qu'ils savent réfréner afin de ne pas la confondre avec l'intelligence » (I, 392). L'Écriture rapporte que des femmes comme Agar eurent le don prophétique, et que Salomon ne le posséda pas à un degré extraordinaire, quoiqu'il fût extraordinaire en sagesse (*ibid.*).

Cette infirmité de l'imagination a cette conséquence qu'au contraire de la raison, elle a besoin d'un signe extérieur qui en confirme la certitude (I, 395). Le caractère de ce signe varie lui-même suivant le sentiment du prophète, il s'adapte naturellement aux opinions des auditeurs qu'il s'agit de convaincre. C'est ainsi que les miracles ont été souvent invoqués par les prophètes comme un témoignage de leur élection ; mettant Dieu d'une part et la nature de l'autre, ils ont cru que Dieu pouvait contrarier la nature, interrompre cet enchaînement nécessaire et éternel de causes et d'effets qui constitue l'univers (I, 444). Mais le récit de ces miracles ne peut avoir plus d'autorité sur l'intelligence que les imaginations prophétiques qui font de Dieu lui-même un être corporel et visible, luttant de puissance avec les rois de la terre. L'infinité, l'éternité, l'immutabilité de Dieu ne se révèlent qu'à celui qui sait

concevoir les lois de la nature, dans leur infinie extension, sous l'espèce de l'éternité, suivant l'ordre fixe et immuable de leur causalité. Si la nature est violée, Dieu est nié. La réalité d'un seul miracle serait une irréfutable démonstration de l'athéisme (I, 449). Par suite, il est impossible que les miracles dont parle l'Écriture soient de vrais miracles, qui contrediraient d'une façon formelle les lois de la nature; ce sont des faits, rentrant en réalité dans l'ordre commun, mais extraordinaires d'apparence, qui ont frappé l'esprit encore grossier des Hébreux, incapables d'en comprendre les causes, incapables même d'en relater exactement les circonstances; ce que l'Écriture nous en laisse soupçonner permet déjà d'affirmer que ces prétendus miracles sont dus à une connexion de causes naturelles, même ceux dont l'esprit humain ne peut rendre raison; et, si par hasard il se rencontrait dans l'Écriture quelque fait qui manifestement fût incompatible avec la loi naturelle, tout ce qui est contre la nature étant contre la raison, il ne faudrait pas hésiter à conclure qu'il y a là quelque addition faite au texte par une main sacrilège (I, 454). Ainsi, ne fût-il pas dit expressément dans le Deutéronome que de faux prophètes ont fait de véritables miracles (I, 393), les miracles ne fourniraient pas encore une base solide pour asseoir le crédit et la certitude des prophéties.

En dehors des miracles, en dehors de l'enthousiasme dont ils se sont crus remplis, que reste-t-il aux prophètes pour que nous ayons foi en eux, sinon l'élévation mo-

rale de leur enseignement et de leur vie ? La forme de la révélation change, l'objet en demeure identique ; et c'est l'adoration de Dieu, l'obéissance à sa volonté, la pratique de la justice et de la charité. La parole de leurs livres, les prophètes l'ont réalisée dans leur vie ; ils ont prêché l'amour de Dieu, et ils l'ont aimé ; ils ont prêché la charité, et ils ont été charitables; par là, ils se sont montrés véritablement élus. Étant sincères, ils ont été divins. Ils ont parlé de Dieu comme des hommes pouvaient parler ; mais leurs vertus, plus éloquentes que leurs pensées, ont converti les peuples ; voilà quel est le fondement légitime de leur autorité (I, 548. ; cf. I, 452).

Concluons donc : loin que la religion révélée soit de nature à entraver les efforts de l'homme pour se donner à lui-même une loi morale, tout au contraire, c'est la loi morale qui justifie la révélation et lui communique son caractère sacré. Prise « absolument », c'est-à-dire en elle-même et telle qu'elle est en dehors de l'esprit, l'Écriture est une somme de caractères tracés sur le papier ; « chose muette et inanimée », elle est nécessairement indifférente au bien comme au mal (I, 523) ; sa valeur morale ou religieuse ne peut venir que de son application au sentiment et à l'action ; pour les saints elle devient sainte, et pour les profanes elle est profane. En étant l'inspiratrice de la dévotion et du dévouement, l'Écriture se manifeste comme étant en vérité le verbe de Dieu ; si, comme il arriva chez les Hébreux, elle sert de prétexte à des actes qui répugnent à la piété, parce qu'ils sont en contradiction avec l'esprit

de justice et de charité, alors l'usage qui en est fait la rend abominable ; elle mérite d'être anéantie, de la façon dont les tables de la loi furent brisées par Moïse (I, 525). Les formules de l'Écriture, dans leur rigidité littérale, ne sont rien ; mais les lettres mortes s'animent quand l'esprit les remplit de son souffle vivant et de son efficacité. C'est à l'esprit que l'Écriture doit d'être et de durer ; il est donc contradictoire et absurde de prétendre que l'Écriture doit peser sur l'esprit et le tenir en esclave, comme si l'Écriture contenait toute faite et tout achevée en elle la vérité spéculative. En réalité le but qu'elle se propose est purement pratique ; elle raconte l'histoire, elle institue des cérémonies pour unir les hommes entre eux, en les faisant communier dans l'amour de Dieu (I, 438) ; elle se sert des moyens extérieurs pour faire suivre les prescriptions de la raison aux hommes qui ne se gouvernent point par la raison. Elle essaie de suppléer à l'intelligence ; il serait étrange qu'à force d'y suppléer elle parvînt à en dispenser ; que l'esprit et la vérité, qui sont à l'intérieur de la religion et qui en font l'âme, finissent par s'évanouir dans la formalité du culte.

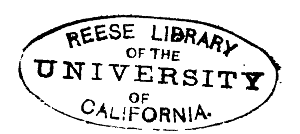
Aussi le domaine de la raison et le domaine de la foi sont-ils complètement séparés (I, 537) ; entre eux il n'y a point de communication, par suite point de conflit à redouter. Ni la théologie n'est au service de la philosophie, ni la philosophie n'est au service de la théologie (I, 543 ; cf. I, 375). Si l'on fait de l'Écriture l'organe d'une pensée scientifique, on se condamne à accumuler les interpréta-

tions subtiles et détournées, les leçons douteuses ou falsifiées pour finir par retrouver dans l'Écriture les imaginations les plus extravagantes d'un Platon ou d'un Aristote (I, 373 ; cf. I, 382, 531). Ou bien, combattant cette erreur par une erreur plus grossière encore, on tentera de subordonner la raison à la foi : « Et certes, dit Spinoza, c'est là une chose dont je ne puis assez m'étonner, qu'on veuille soumettre à des lettres qui sont mortes et que la malice de l'homme a pu altérer, la raison qui est le don par excellence, qui est la lumière divine ; qu'on ne regarde nullement comme un crime de parler en termes indignes de l'esprit, qui est le véritable original de la parole divine, et de le juger corrompu, aveugle et perdu, tandis que c'en serait un énorme de traiter ainsi une lettre, une idole du verbe divin » (I, 545). Cette prétendue sagesse, qui se défie de la raison et du jugement individuel, est en réalité une pure folie ; la sagesse, c'est de reconnaître que le but de l'Écriture est l'obéissance, non la science (I, 537) ; qu'elle ne se soucie pas d'expliquer les choses en partant des définitions (I, 462, 530) et par leurs causes premières (I, 452), que sur Dieu même elle ne donne d'autres connaissances que celles qui ont une utilité pratique, car elle s'adresse à des peuples encore enfants dont les prophètes d'ailleurs partageaient les erreurs. « Pour ce qui me concerne, dit Spinoza, je n'ai appris et n'ai pu apprendre de l'Écriture sainte aucun des attributs de Dieu » (II, 97). « J'avoue clairement et sans ambages, dit-il encore, que je ne comprends pas l'Écriture » (II, 91). Cette obscurité ne saurait

choquer les philosophes et ceux qui sont au-dessus de la loi, en ce sens qu'ils pratiquent les vertus librement, et non par contrainte (II, 68) ; car ils savent que toute opinion spéculative, susceptible de soulever une discussion, de mettre les hommes en contradiction les uns avec les autres, brise cette communion des esprits qui est la marque de la religion universelle ou catholique, qu'aucune opinion de ce genre par conséquent ne peut être érigée en dogme et ne peut devenir article de foi (I, 548). Qu'importe donc que Josué ait ignoré l'astronomie, ou Salomon les mathématiques ? (I, 399). L'essentiel dans l'Écriture, ce sont des vérités très simples, très claires, dont la certitude n'est point liée à l'authenticité d'une phrase ou à l'accentuation d'un mot, mais qui en sont le fond permanent, l'inspiration constante : l'existence de Dieu, la pratique de la justice et de la charité, la croyance à la miséricorde divine. Le fidèle n'a qu'à manifester par ses œuvres la sincérité de sa foi, et il sera sauvé (I, 541). En définitive, la vérité religieuse, comme toute autre vérité, doit être cherchée par la raison, dans la raison. Car « la raison est la lumière de l'esprit ; sans elle, on ne voit plus que songes et fictions » (I, 548). « C'est une niaiserie de prétendre qu'il n'y a pas besoin de comprendre les attributs de Dieu, mais d'y croire tout simplement, sans démonstration. Car, pour voir les choses invisibles, et qui sont objets de l'esprit seul, il n'y a pas d'autres yeux que les démonstrations. Si l'on ne possède pas de démonstration, on ne voit rien de ces choses, et tout ce qu'on en entend dire

ne touche pas l'esprit, n'exprime pas l'esprit, pas plus que les sons articulés d'une machine ou d'un perroquet qui parlent sans avoir ni intelligence ni sens » (I, 533; cf. I, 381).

Il y a plus : l'Écriture elle-même, quand elle passe de l'Ancien Testament au Nouveau, consacre l'entière séparation de la raison et de la foi. En effet, si la loi de Moïse était une loi d'ordre politique, adaptée au caractère du peuple juif et à ses conditions d'existence (I, 424 ; cf. I, 568), si elle mettait sous le patronage de Dieu une organisation purement sociale, qu'elle confirmait par des promesses et des menaces toutes également matérielles et terrestres (I, 411, 437), avec le Christ, la loi a une nature toute différente. Elle n'est plus relative à la constitution d'un peuple déterminé, elle est affranchie de tout intérêt particulier, elle est universelle (I, 427); elle ne commande pas, elle instruit (I, 433) ; elle ne s'adresse pas à l'imagination, qui se représente Dieu comme un être humain, qui s'épouvante de sa colère et redoute sa vengeance ou bien qui espère une récompense de lui ; c'est une loi faite pour être comprise par l'intelligence. Dès lors aussi, la réalisation de cette loi ne dépend plus du bon vouloir des Israélites, qui tour à tour la respectaient et la violaient; elle n'est plus abandonnée au caprice des hommes, elle cesse d'être humaine pour devenir véritablement divine (I, 287). La loi divine est un décret que Dieu a conçu et voulu de toute éternité et qui immuablement s'applique à toute chose avec une égale nécessité (I, 424). Elle ne s'énonce point comme un ordre, car d'elle-même elle est efficace sur



chaque point de l'espace comme à chaque instant du temps ; c'est une vérité éternelle (I, 428). La religion catholique, c'est-à-dire celle qui est universelle dans son essence, est donc toute spirituelle en même temps. La prophétie était une révélation mystérieuse, née d'une imagination ardente ; mais les apôtres ont répandu la lumière de la connaissance qui émane de l'intelligence pure (I, 515). « Si Moïse parlait à Dieu face à face comme parle un homme à son compagnon, c'est-à-dire par l'intermédiaire de deux corps, le Christ, lui, a communiqué avec Dieu esprit à esprit » (I, 383). La divinité s'est révélée en lui, sans parole, sans vision, immédiatement, la pensée ayant été comprise par la pensée (I, 427). Car dans tout acte de la raison Dieu est présent ; tandis que les Juifs se croyaient les élus du Seigneur, parce qu'il leur avait réservé les dons de la nature et les faveurs de la fortune, tout homme, quand il agit par raison, témoigne de l'opération immédiate, du « secours intérieur » de Dieu (I, 408). Cette révélation directe et permanente est le fondement de la véritable religion, dont la révélation prophétique ne laisse entrevoir qu'une figure imparfaite : « La raison elle-même, aussi bien que les sentences des prophètes et des apôtres, proclame manifestement que le verbe et le pacte éternels de Dieu, la religion véritable, sont inscrits dans le cœur humain, c'est-à-dire dans l'esprit de l'homme, et que c'est là le véritable autographe de Dieu contresigné de son cachet, c'est-à-dire de sa propre idée qui est comme l'image de sa divinité. » (I, 522).

En même temps enfin qu'elle assure au penseur cette absolue liberté, l'Écriture calme la dernière inquiétude qui pouvait le troubler dans son œuvre de réflexion et de sagesse. En effet, « pour déduire les choses de leurs notions intellectuelles, il faut le plus souvent un long enchaînement de connaissances, et avec cela une précaution extrême, un esprit pénétrant et une très grande continence, qualités qui toutes se rencontrent rarement parmi les hommes » (I, 439 ; cf. II, 144). Or c'est aux hommes « qui ne brillent point par la raison » (I, 550), que l'Écriture réserve une part dans la religion ; elle leur apprend à gagner le salut. Car, hommes, femmes, enfants, tous peuvent également suivre ses prescriptions ; à défaut de connaissance rationnelle, ils obéiront par « certitude morale » (I, 549 ; f. 394) ; dans leurs actions toujours incertaines et pleines de hasard, les hommes ne peuvent avoir d'autre lumière que cette certitude, et elle suffit pour inspirer la piété, pour la rendre sincère et efficace. Là réside, dit Spinoza, « l'utilité, la nécessité de l'Écriture sainte ou de la révélation, qui est pour moi tout à fait grande. Car, puisque par la lumière naturelle nous ne pouvons pas comprendre que la simple obéissance mène au salut, mais que la révélation seule enseigne qu'il en est ainsi par une grâce singulière de Dieu que nous sommes incapables de comprendre rationnellement, il s'ensuit que l'Écriture apporte aux mortels une bien grande consolation. En effet, tous sans exception sont capables d'obéir, et bien petit, en comparaison de la totalité du genre humain, est le nombre

de ceux qui acquièrent, guidés par la seule raison, l'habitude de la vertu ; aussi, sans ce témoignage de l'Écriture, nous douterions du salut de la plupart des hommes » (I, 551).

Telle est la pensée dernière à laquelle l'étude de la religion révélée a conduit Spinoza ; il a justifié et sanctifié l'Écriture, il a justifié et sanctifié la raison, sans que l'autorité de l'une gêne l'indépendance de l'autre. « La raison est le règne de la vérité et de la sagesse ; la théologie, le règne de la piété et de l'obéissance » (I, 547). La tolérance est la forme nécessaire de toute religion, comme la liberté était la loi nécessaire de l'État ; les droits de la pensée sont inviolables et inaliénables, non point en vertu d'un principe mystérieux et mystique presque, mais par une disposition de la nature qui a fait que la vérité ne peut se trouver que dans l'esprit, et qu'il n'y a point d'esprit pénétrable du dehors, point d'esprit collectif, que tout esprit forme une conscience individuelle. En tant que l'État et la religion s'adressent à l'imagination pour faire accomplir, l'un par l'espoir de ses récompenses et la crainte de ses châtiments, l'autre par l'expérience de ses récits et les commandements de ses prophètes, ce que les hommes feraient naturellement s'ils savaient se diriger par leur seule raison, ils ont une valeur morale, toute provisoire en quelque sorte et toute d'imitation ; ils déterminent du dehors, sans l'atteindre en son fond, la vérité morale, qui consiste non dans des actions extérieures, mais dans l'intimité de l'âme : « Personne absolument ne peut être contraint à la béati-

tude par la violence ou par les lois ; mais ce qui doit y conduire, ce sont les conseils pieux et fraternels, c'est la bonne éducation, et par-dessus tout le jugement individuel et libre » (I, 479).

CHAPITRE II

LA MÉTHODE

C'est pour résoudre le problème de la conduite humaine que Spinoza a pris possession de sa liberté intellectuelle. Suivant quelle méthode doit-il l'aborder maintenant ? A cet égard, sa liberté reconquise semble lui donner l'entière faculté de choisir, et pourtant il n'en est rien : chez un véritable penseur, en effet, les idées ne peuvent demeurer à l'état d'isolement; d'elles-mêmes, parce qu'elles vivent, parce qu'elles s'étendent et s'approfondissent, elles s'organisent, et, en vertu de leur dépendance mutuelle, elles deviennent système, de sorte qu'il n'y a pas de question qui soit purement préliminaire, et qui puisse être tranchée sans que cette solution décide de la solution générale du problème philosophique. Le *Traité de Théologie et de Politique* paraît être une simple introduction à l'*Éthique ;* il la contient toute en réalité. La liberté encore extérieure à laquelle il aboutit, circonscrit et définit déjà la liberté intérieure qui marque l'accomplissement du progrès moral. En effet, cette liberté absolue, que Spinoza présente comme étant essentielle à la pensée et caractéristique de sa nature, a une conséquence immédiate : c'est que l'esprit ne peut être en face que de l'esprit. Entre lui et autre chose que

lui, il ne peut pas y avoir de contact, pas de commune mesure ; il ne peut donc y avoir aucune espèce de rapport, c'est-à-dire encore que la vérité ne peut être extérieure à l'esprit, puisque l'esprit ne peut sortir de lui-même pour la justifier en tant que vérité. Par conséquent, il n'y a pas à tirer du dehors une règle qui s'impose à la pensée, et qui la conduise au vrai. L'esprit n'a pas à chercher comment il trouvera, il trouve tout d'abord; c'est à lui de connaître, et ce qu'il connaît est vrai, parce qu'il le connaît. « Le principe qui constitue la forme de la pensée vraie, doit être cherché dans la pensée elle-même et déduit de la nature de l'intelligence » (I, 24). La pensée se suffit donc à elle-même, en sorte qu'on pourrait affirmer d'elle ce qui a été dit au sujet de l'intelligence divine : elle est indépendante de son objet, elle lui préexiste, et le crée en le concevant (I, 23).

De là se conclut aussi la nature de la vérité : puisqu'elle réside dans l'esprit et ne dépend que de lui, il faut qu'au sein de l'esprit elle soit déjà par elle-même quelque chose. La vérité de l'idée vraie ne résulte pas d'une relation de convenance entre cette idée et son objet; ce n'est pas une qualité accidentelle et passagère, comme si une idée pouvait exister avant d'être vraie, et à un moment donné recevoir d'ailleurs la vérité; c'est une propriété inhérente et constitutive. La vérité est intérieure au vrai. Il y a donc dans toute idée vraie quelque chose par quoi elle est vraie, quelque chose qui est indépendant de tout ce qui n'est pas la pensée, qui est en soi une réalité d'un ordre distinct.

« Le cercle est une chose, l'idée du cercle en est une autre. L'idée du cercle n'a ni périphérie ni centre comme le cercle, l'idée d'un corps n'est pas un corps... Pierre est quelque chose de réel, et l'idée de Pierre est en soi quelque chose de réel, entièrement distinct de Pierre lui-même » (I, 11). L'idée, dit encore Spinoza, est une « essence objective »; cette essence, étant réelle en soi, est intelligible par soi, c'est-à-dire que la raison d'être en doit être cherchée, non pas dans l'essence de l'objet, dont elle est absolument indépendante, mais dans une essence de même ordre, idéale comme elle. Il n'y a de relation intelligible qu'entre une idée et une idée. L'activité de l'intelligence est donc à la fois ce qui justifie et fonde la connaissance, comme aussi ce qui l'étend et l'achève, activité spontanée et parfaite en soi, dont le développement n'a d'autre origine ni d'autre fin que ce développement même ; de sorte que la vérité, envisagée dans sa totalité, forme comme un monde, absolument délimité et se suffisant à lui-même, ce qu'on appelle un système clos.

Par là, le problème de la méthode se trouve posé dans des termes si simples qu'il est résolu en même temps que posé. En effet la vérité étant une dénomination intrinsèque, et non extrinsèque, de la connaissance, il n'y a pas en dehors de cette connaissance un signe auquel on puisse la reconnaître ; l'unique critérium de la vérité, c'est la vérité même; donc la véritable méthode ne consiste pas dans la découverte d'un signe qui permette de discerner la vérité d'une idée, une fois cette idée acquise (I, 12). D'autre part,

la méthode ne peut pas précéder l'acquisition des idées, comme si elle en était une condition nécessaire : la méthode une fois séparée de la vérité, s'il faut, avant de parvenir à la vérité, trouver la vraie méthode qui y conduit, il faudra aussi, avant d'atteindre la vraie méthode, connaître la méthode de la méthode, et ainsi à l'infini, suivant une régression sans limite où s'évanouirait la connaissance du vrai, et toute espèce de connaissance en général (I, 10). La découverte de la méthode accompagne donc l'acquisition de la connaissance, elle en est contemporaine, elle n'en peut être isolée ; les idées qui, par rapport aux idéats, c'est-à-dire à leurs objets, étaient appelées essences objectives, sont, prises en elles-mêmes, et puisqu'elles ne doivent qu'à elles leur réalité et leur intelligibilité, des « essences formelles » (I, 11) ; par suite, elles peuvent devenir objet par rapport à de nouvelles idées, qui renfermeront toute la réalité des premières objectivement, c'est-à-dire sous forme de représentation, et ainsi de suite : c'est cette réflexion indéfinie de l'idée sur elle-même qui constitue la méthode. « La méthode ne consiste pas à raisonner pour saisir les causes des choses, encore moins à comprendre les causes des choses » (I, 12) ; elle consiste à raisonner sur le raisonnement, à comprendre l'intellection. La méthode n'est rien d'autre qu'une connaissance par réflexion ; elle est l'idée de l'idée (I, 13). La certitude, c'est-à-dire la science de la science, est la conséquence immédiate de la science ; elle en est inséparable et elle lui est coextensive, de sorte que la condition nécessaire et

suffisante pour savoir que l'on sait, c'est de savoir ; la possession de la méthode se confond avec la possession de la vérité, qu'elle suppose et qui l'entraîne. Il ne s'agit donc point pour l'esprit d'aller de la méthode à la vérité ; il lui suffit de se développer par « sa force native », comme dit Spinoza, et de se forger ainsi des instruments intellectuels qui accroissent sa puissance d'investigation et lui permettent d'étendre ses connaissances ; puis de ces nouvelles œuvres il tirera de nouvelles armes, et continuera ainsi de s'avancer par degrés, jusqu'à ce qu'il ait atteint le sommet de la sagesse (I, 11). Ainsi la méthode et la vérité se fécondent l'une l'autre ; de même, l'enclume est nécessaire pour forger le marteau, et le marteau nécessaire pour forger l'enclume. La loi naturelle brise le cercle où le raisonnement s'enferme lui-même ; entre la méthode et la vérité elle établit, à l'intérieur même de l'esprit, un courant d'influence réciproque d'où sort le progrès constant de l'intelligence. Étant capable de progrès interne, l'esprit est un véritable automate (I, 29), et la vérité, qui forme un système clos, est tout entière l'œuvre de cet automate ; ainsi se justifie complètement la formule qui énonce le principe profond de la conception spinoziste, l'identité de la vérité et de l'intelligence : *verum sive intellectus* (I, 23).

Cette conception de l'esprit, sous la forme que lui donne la présente déduction, se déroule et s'achève uniquement à l'aide d'affirmations positives ; elle ne contient donc point le principe d'une restriction ou d'un obstacle ; n'aura-t-on

pas le droit d'en conclure que rien ne peut limiter l'aptitude de l'intelligence à connaître, ni l'étendue de sa compréhension ? C'est bien, en effet, ce qui apparaît au premier abord, *prima fronte*, comme dit Spinoza (I, 25) : il semble que, grâce à cet automatisme qui réalise la perfection de la liberté, l'intelligence humaine soit destinée à posséder la vérité totale, qu'elle ne soit pas susceptible de tomber en défaillance, ou de subir une déviation. Et pourtant il est vrai que la pensée humaine procède par négation, qu'elle commet des erreurs. La seule nécessité de la démonstration précédente en est un témoignage suffisant, puisqu'elle suppose le scepticisme qui met en doute les vérités qui viennent d'être démontrées, qui nie l'existence même de la vérité. Or comment concevoir qu'il soit possible de penser et que la pensée soit séparée de l'être et de la vérité, que leur unité soit brisée ? Si la négation et l'erreur coexistent avec l'exercice de l'activité intellectuelle, le rapport immédiat entre l'idée et son objet est détruit, et avec lui disparaît toute certitude. Il faut donc, en vertu des principes qui ont été établis, maintenir que les seuls actes réels de la pensée, c'est l'affirmation positive, la connaissance vraie, qu'ils atteignent l'être, ou plutôt qu'ils sont l'être même. Le sceptique qui doute et qui nie, celui-là ne comprend pas effectivement : ou il parle contre sa conscience et n'a que le dehors et l'apparence de la pensée, ou bien alors, s'il est sincère, il faut avouer qu'il y a des hommes, qui, soit en naissant, soit à cause de leurs préjugés, c'est-à-dire par quelque accident extérieur, sont atteints de cécité intellectuelle. « Ceux-là en effet ne voient pas ce qui est l'évi-

dence première : à l'heure où ils doutent et où ils nient, ils ne savent pas qu'ils doutent et qu'ils nient, ils disent qu'ils ne savent rien, et leur ignorance même, ils disent qu'ils l'ignorent ; encore ne le disent-ils pas absolument, car ils craignent d'avouer qu'ils existent en reconnaissant qu'ils ne savent rien, si bien qu'ils doivent finir par se taire, de peur de se laisser aller à une supposition qui ait quelque ombre de vérité » (I, 15). Ce sont des muets qu'il faut traiter en muets. Par rapport du moins à leurs opinions spéculatives (car il est vrai que, dans le commerce de la vie et de la société, la nécessité les a forcés d'admettre leur propre existence, de rechercher leur bien, et de faire beaucoup de serments qui affirment ou qui nient), ils ont renoncé à l'usage de l'esprit : « Si l'on fait devant eux une démonstration, ils ne sauront pas juger si l'argumentation est probante ou non, ils ne savent s'ils la repoussent ou s'ils l'admettent, ou s'ils lui en opposent une autre : ce sont des machines absolument dépourvues d'esprit » (*ibid.*). Ainsi douter de la vérité, c'est ne pas avoir conscience de soi-même, *neque seipsos sentiunt* (*ibid.*). Le sceptique isole l'un de l'autre le jugement qui est l'énonciation d'une vérité, et l'acte d'intellection qui constitue cette vérité ; il déracine la vérité de l'esprit ; il est bien vrai alors que le produit, considéré en dehors de ses conditions de production, a perdu sa vertu interne, qu'il est devenu indifférent aux formes de l'affirmation et de la négation et qu'il est également susceptible de les recevoir. Donc, si l'erreur existe, et elle existe du moment qu'on l'a sup-

posée possible, elle provient non pas de l'exercice de l'intelligence, mais au contraire de la faculté que nous avons de nous dispenser de l'exercer et d'imiter du dehors les résultats de son activité ; elle a sa source dans notre inertie et notre passivité; elle est extérieure à l'intelligence. L'erreur n'a donc pas de réalité en soi, car elle serait vérité, et non erreur ; elle n'existe pas, pourrait-on dire, en tant qu'erreur, mais seulement en tant qu'elle s'accompagne d'un acte déterminé d'intelligence; et alors, dans la mesure même où s'est accompli cet effort intellectuel, elle est, et elle est une vérité ; en dehors de cette vérité, qu'elle enveloppe, tout en paraissant la détruire, il n'y a rien de positif en elle (I, 23). Si l'homme se trompe, ce n'est donc point parce qu'il connaît quelque chose, c'est parce qu'il ne connaît pas ce qui est au delà, parce qu'il ignore même qu'il y ait un au delà.

La vérité est l'être ; l'erreur est le non-être par rapport à la vérité, ou plutôt elle est tout à la fois l'être et le non-être, parce qu'elle est tout ensemble possession et privation de la connaissance. Cette contradiction intime qui constitue l'erreur, comment disparaîtra-t-elle? Par le progrès même de la connaissance. En effet, l'erreur se manifeste une fois que l'esprit a franchi les bornes où il était enfermé primitivement pour acquérir une science plus vaste et plus complète ; et en même temps qu'elle se manifeste, puisqu'elle n'a rien en soi de subsistant et d'essentiel, elle s'évanouit. C'est la lumière qui révèle à l'homme l'existence des ténèbres, aussi bien que sa propre présence;

de même, le vrai est le critérium du faux, et du vrai également ; l'apparition de la lumière suffit à chasser les ténèbres, l'erreur se dissipe aux premiers rayons de la vérité (I, 111). Le remède unique à l'erreur, c'est donc la vérité. Par conséquent l'affirmation et la négation ne peuvent pas être considérées comme deux catégories s'opposant l'une à l'autre au sein d'une même réalité, qui serait la pensée ; l'une est, l'autre n'est pas, de sorte qu'il n'y a aucune détermination qui leur soit commune et qui puisse servir à les comparer. Il ne peut y avoir de relation qu'entre ce qui est et ce qui est, c'est-à-dire entre la vérité et la vérité, vérité étroite et limitée d'une part, vérité large et intégrale de l'autre. Une idée fausse est une idée qui n'a pas encore atteint le développement que comporte l'essence réelle à laquelle elle correspond objectivement, c'est une idée inadéquate ; une idée vraie est une idée qui possède la plénitude de sa compréhension, c'est une idée adéquate (I, 77 ; cf. II, 212). Or l'idée inadéquate est une partie d'idée adéquate ; l'idée adéquate est une totalité d'idées inadéquates. Le rapport entre l'erreur et la vérité se ramène en définitive au rapport entre la partie et le tout. Si donc il nous arrive d'avoir des idées inadéquates, il n'en faut pas conclure qu'il ne soit pas dans la nature de l'être pensant de former des idées vraies, c'est-à-dire adéquates, mais simplement que notre esprit n'est pas tout l'esprit, que nous ne sommes qu'une partie d'un être pensant dont certaines idées constituent notre esprit, les unes prises dans leur intégralité, les autres en partie seule-

ment (I, 23). Cette conception implique sans doute que toutes les idées sont homogènes les unes par rapport aux autres, qu'il n'y a pas de vérité provisoire pour ainsi dire, susceptible de se transformer en erreur au contact de vérités nouvelles, mais que chaque vérité possède dès le principe une valeur intrinsèque et définitive. Cependant il faut se garder de l'entendre dans un sens matériel et de juxtaposer les idées les unes aux autres, comme on fait des éléments d'une somme arithmétique. En assimilant la vérité au total d'une addition, on ferait abstraction de ce qui nous a paru la caractériser en tant que réalité spirituelle, je veux dire de son intériorité. Les idées sont intérieures les unes aux autres, en même temps qu'intérieures à l'esprit, c'est-à-dire les parties sont intérieures au tout. Entre elles il existe un ordre déterminé et immuable, suivant lequel elles s'assemblent pour former une totalité à la fois autonome et achevée, qui est autre chose qu'une simple collection, qui est véritablement une unité.

Cet ordre légitime, *debitus ordo*, il eût pu se faire que l'esprit, en se développant, le suivît naturellement et nécessairement, sans jamais s'égarer, sans jamais rencontrer le doute, toujours éclairé de cette lumière par laquelle la vérité se manifeste elle-même (I, 14). Mais en réalité nous avons vu qu'il n'en était pas ainsi : les hommes n'ont pas l'habitude de la méditation interne où la spontanéité de l'âme agit suivant ses lois déterminées ; ils s'abandonnent aux choses extérieures, dont ils reflètent au hasard les circonstances et les accidents, et alors la liaison des impres-

sions corporelles se substitue dans leur âme au rapport logique des idées ; ou bien ils énoncent des propositions auxquelles leur jugement individuel n'a point de part, parce que, au lieu d'unir une idée à une idée, ils joignent un mot à un mot, parce qu'ils affirment et nient, non pas comme le veut la valeur logique de leurs concepts, mais comme le veut l'apparence du langage, dupes par conséquent de l'usage vulgaire qui a revêtu arbitrairement telle expression d'une forme affirmative et telle autre d'une forme négative (I, 30). Ce qui importe ici, d'ailleurs, ce n'est point d'énumérer les différentes causes d'erreur, mais de montrer par des exemples qu'il existe un état où notre esprit joue un rôle tout passif, où le lien de nos idées a sa source et sa raison en dehors de nous, état vague que Spinoza propose d'appeler du nom général d'imagination (I, 28). Nous comprenons dès lors que, puisque l'homme tombe sous le joug de l'imagination, il faut qu'il cherche à « s'en délivrer » (I, 29), pour rentrer en possession de son intelligence. Et ainsi réapparaît sous un nouvel aspect le problème de la méthode : en effet, deux manières d'enchaîner les idées étant en présence, c'est à la méthode qu'il appartient d'enseigner l'ordre vrai, celui qui évite toute interruption dans le développement des idées, qui épargne toute recherche inutile. Si nous étions capables de suivre cet ordre de nous-mêmes, par une sorte d'instinct qui nous y pousserait fatalement, la connaissance de la méthode serait sans doute inutile ; mais, puisque notre nature ne nous y porte point nécessairement, le progrès de notre

activité intellectuelle ne peut se faire que suivant un plan déterminé, *præmeditato consilio* (I, 14).

Il n'en reste pas moins vrai que la méthode ne se suffit pas à elle-même, en ce sens qu'elle est, ainsi que Spinoza l'a déjà définie, une connaissance réfléchie, une idée d'idée ; « et parce qu'il n'y a pas idée d'idée, s'il n'y a d'abord idée » (I, 13), il n'y aura pas de méthode sans idée préalable. Par suite, cette méthode sera la bonne, qui montrera comment il faut diriger l'esprit selon la règle d'une idée vraie, *ad datæ veræ ideæ normam* (*ibid*). Or à quel signe reconnaître l'idée vraie qui sera le point de départ de la connaissance ? A sa simplicité. En effet, il est impossible qu'une idée simple soit connue en partie et en partie inconnue : ou nous ne l'avons pas formée, et nous n'en pouvons rien dire, ou nous la possédons dans son intégrité, elle est claire et distincte, vraie par conséquent (I, 21). Au début de toute connaissance, il faudra donc s'attacher aux idées simples, ou, si l'on avait affaire à une idée composée, la résoudre en ses éléments simples. En effet, une idée simple étant, en raison de sa simplicité, connue en elle-même et par elle-même, sans rapport aucun avec quelque cause externe que ce soit, il suffit de considérer ce que l'esprit a mis de sa propre activité dans cette idée, pour s'en former un concept absolument adéquat. Si l'on circonscrit, si l'on fixe, en quelque sorte, cette part d'activité, on obtient une définition ; appliquée à une idée qui procède uniquement de l'intelligence, abstraction faite des objets que renferme la nature, la définition ne peut pas ne

pas être exacte ; tout ce qu'elle contient d'affirmation, correspondant à un acte positif de conception, doit à la réalité de cet acte sa vérité ; cette vérité peut donc se poser sans aucune crainte d'erreur : elle n'a d'autres bornes que les limites mêmes du concept (I, 24).

C'est ainsi que l'idée simple devient la base de la méthode ; sa définition est le point de départ nécessaire pour l'organisation des idées. On peut donc dire qu'elle est le principe de la déduction. Comment s'accomplit cette déduction ? Est-ce que l'affirmation de l'idée simple conduit immédiatement à l'affirmation de l'idée composée ? Soit, par exemple, la définition de la sphère : le solide engendré par la révolution d'un demi-cercle autour du diamètre ; est-ce que cette définition peut être considérée comme une conséquence directe de la définition du demi-cercle, de telle sorte que l'esprit passe de l'une à l'autre par le prolongement nécessaire de son mouvement initial ? S'il en était ainsi, la formation de l'idée de sphère ne correspondrait plus à un acte spécial de l'esprit ; elle se réduirait à une opération mécanique et passive, à la juxtaposition de deux idées, qui, ne trouvant point en elle de raison déterminante, demeurerait arbitraire, et fausse par conséquent. « L'unique raison de cette fausseté, dit Spinoza, c'est que nous affirmons d'une chose quelque autre chose qui n'est pas contenue dans le concept que nous en avons formé, du cercle, par exemple, le repos ou le mouvement » (I, 24). En joignant sans intermédiaire au concept primitif cette propriété de tourner autour du diamètre pour engendrer une sphère,

(propriété qui, n'étant pas inhérente à l'idée de demi-cercle, ne peut s'en tirer par voie d'analyse,) nous franchissons les bornes du concept primitif, à l'intérieur duquel nous nous étions nécessairement renfermés, tant que nous avions affaire à la seule idée simple de demi-cercle ; nous posons par suite un jugement qui est plus vaste que notre pensée réelle, qui ne trouve plus dans l'activité intellectuelle la garantie qui doit en fonder la vérité. Or nous commettons toujours une erreur quand nous prétendons tirer d'une production partielle un produit total.

Mais découvrir la cause de l'erreur, c'est en indiquer aussi le remède : il suffira de totaliser la production, si l'on peut parler ainsi, c'est-à-dire de former par un effort nouveau de l'esprit un concept nouveau, plus étendu que le premier, puisqu'il ajoute à la première idée, celle de demi-cercle, une seconde idée, celle de sphère, et simple en même temps, puisqu'il renferme le rapport intelligible de ces deux idées, un concept qui soit à la fois somme et unité. Le passage de l'erreur à la vérité s'accomplit par une addition, par un enrichissement, disons le mot exact, par une synthèse. C'est dans cette synthèse perpétuelle que l'intelligence manifeste son activité et son efficacité, qu'elle corrige peu à peu « ce manque de perception » (I, 24) qui limitait et mutilait ses idées, qu'elle les rend claires et adéquates. La révolution d'un demi-cercle était une conception fausse lorsqu'elle était isolée ou, comme dit Spinoza, toute nue dans l'esprit ; elle est vraie quand elle est rapportée au concept de la sphère, ou à tout autre concept

qui en contient en lui la cause déterminante (I, 23). La possession de la vérité a pour unique condition le libre progrès de l'activité intellectuelle. Cette conclusion apparaît d'autant plus facilement que notre investigation s'est portée sur une idée géométrique, c'est-à-dire sur une idée vraie dont l'objet dépend sans contredit de notre propre faculté de penser, puisqu'il n'existe pas de chose correspondante dans la nature ; mais il en est de même pour toute espèce de pensée : un plan rationnel, une fois conçu par un artisan, est une pensée vraie, et cette pensée demeure vraie, n'eût-elle jamais été exécutée, dût-elle ne l'être jamais. Par contre, si quelqu'un affirme que Pierre existe, sans savoir pourtant que Pierre existe, sa pensée, relativement à lui, est fausse, ou, si l'on aime mieux, elle n'est pas vraie, quoique Pierre existe en réalité ; car cette proposition : Pierre existe, n'est vraie que par rapport à celui qui sait de source certaine que Pierre existe (I, 23).

Ainsi déterminée, la notion d'une synthèse continue concilie l'identité établie par Spinoza entre l'intelligence et la vérité avec l'existence de l'erreur qui en semblait la négation. Elle permet de comprendre comment il arrive que l'homme se trompe, et comment ce fait s'explique par le mouvement ou le repos de l'intelligence, et non par l'état du monde extérieur, comment, à l'intérieur même de l'esprit, l'erreur se vérifie, si je puis dire, en tant qu'erreur, et se transforme par là en vérité, comment enfin la pensée se développe sans sortir d'elle-même. Il ne faut donc point regarder la synthèse, telle que Spinoza l'a con-

çue, comme un procédé que l'esprit emploie pour atteindre la vérité, comme un moyen en-vue-d'un but ; la synthèse est la vérité elle-même, et ses différents moments constituent autant de vérités distinctes. En un mot, la synthèse spinoziste est une synthèse concrète. Elle va de l'être à l'être, sans souffrir jamais que dans la série des êtres réels des abstractions ou des universaux soient intercalés. Un axiome universel, en effet, ne répond à aucun être particulier ; il n'y a rien de fécond en lui, il se livre tout entier sans rien engendrer de vivant ; un principe abstrait est un principe mort. Rattacher une essence réelle à un axiome universel comme au véritable principe de la déduction, ce serait interrompre le progrès de l'intelligence (I, 33), substituer à l'ordre réel qui est dans les êtres un ordre factice qui n'existe que dans l'imagination. La nature concrète est alors confondue avec de simples abstractions (I, 25) ; la pensée est séparée de l'être, et le système des essences objectives cesse de correspondre au système des essences formelles. La meilleure conclusion, au contraire, c'est celle qui se tire d'une essence particulière affirmative (I, 31), d'autant meilleure que l'essence, étant plus particulière, est susceptible d'être conçue plus clairement et plus distinctement (I, 32). Une telle essence, étant naturellement vivante, active et efficace, puisqu'elle est l'exacte expression de la réalité, est une cause et, en tant que cause, elle enveloppe la notion de son effet, de sorte que de sa seule considération se déduisent les idées de toutes les choses qui offrent quelque communauté de nature ou qui entre-

tiennent quelque commerce avec elle. Ainsi, lorsque l'esprit pose cette essence comme le point de départ de la synthèse, et passe d'idée concrète en idée concrète, l'ordre logique de ses pensées correspond parfaitement à l'enchaînement naturel des choses. Entre la pensée et l'être, le parallélisme est exact, ou, pour employer la formule spinoziste, l'idée se comporte objectivement comme son idéat se comporte réellement (I, 13). De là enfin cette conséquence que nos idées ont entre elles les mêmes rapports que leurs objets ; en effet, plus une chose a de relations avec d'autres choses dans la nature, plus riche et plus féconde est la déduction qui procède de son idée. Ainsi s'établit entre les notions une hiérarchie de perfection, qui exprime la perfection réelle de leurs essences formelles. De même que le développement de notre connaissance serait brusquement arrêté, si nous nous attachions à une idée qui, tout en étant vraie, aurait un objet complètement isolé dans la nature et sans commerce avec aucun autre objet, de même aussi, pour atteindre à la vérité intégrale, c'est-à-dire pour enfermer dans l'unité d'une synthèse la totalité de nos conceptions, il faut de progrès en progrès arriver à concevoir l'être qui est en rapport avec tous les autres êtres, celui par suite qui est la source et l'origine de la nature (I, 14) ; car son idée contient en elle toutes les autres idées ; la possession de cette idée suffit donc pour provoquer le développement complet de l'esprit et le ramener à un principe unique, puisqu'elle permet de parcourir la série des choses naturelles en leur donnant un ordre et un enchaînement

tels « que notre esprit, autant qu'il peut, exprime par sa représentation la réalité de la nature, dans l'unité de son ensemble et dans le détail de ses parties » *ut mens nostra, quod ejus fieri potest, referat objective formalitatem naturæ, quoad et totam et quoad ejus partes* (I, 30). La véritable voie de la vérité ne peut donc être que la réflexion sur cet être total, c'est-à-dire souverainement parfait, réflexion qui est elle-même une connaissance totale, c'est-à-dire une idée souverainement parfaite, et la méthode s'achève dans cette règle suprême : « diriger son esprit suivant la loi que fournit l'idée de l'être souverainement parfait » (I, 13).

Ainsi la méthode est en quelque sorte suspendue à l'être; et en effet ceux-là seuls pourraient concevoir une séparation entre la logique et la métaphysique, qui considèrent la pensée comme dépourvue de consistance et de profondeur, capable seulement de refléter les choses, et transparente également pour toute espèce de réalité ; alors la méthode serait un procédé mécanique indifférent à la matière qui lui est soumise. Le principe fondamental qui nous a paru caractériser la philosophie de Spinoza, justifier chacune de ses conclusions, c'est, tout au contraire, que la pensée est à elle seule une réalité. Qui dit concept, dit action (I, 76). L'idée vraie est vraie en raison de sa génération spirituelle, et elle a une fécondité qui lui permet de communiquer sa vérité à de nouvelles idées. La pensée, étant un être organisé, se rattache nécessairement à l'être.

Par conséquent, pas d'étude préalable ne portant que sur les moyens de saisir l'être, et laissant indéterminée la nature de cet être ; l'unité de la pensée et de l'être a pour conséquence l'unité de la méthode et du système. De même que, l'esprit une fois affranchi de toute autorité extérieure, une seule méthode restait qui fût conforme à cette indépendance, de même cette méthode n'a pu se constituer et s'achever sans entraîner par là même une certaine conception de l'être, sans devenir un système. La liberté de l'esprit a déterminé une méthode ; la méthode détermine un système. L'étude du spinozisme, telle que nous l'avons faite jusqu'ici, aboutit donc à cette formule : La liberté absolue est une détermination, détermination complète et exclusive de toute autre détermination.

De cette union étroite qui fait coïncider le système avec la méthode, découle cette conséquence que le système a un point de départ nécessaire : la notion suprême qu'a fournie l'étude de la méthode ; qu'à partir de cette notion, il se déroule dans un ordre fixe, qu'il est un et qu'il est unique. Par suite, la philosophie ne se divise point en différentes parties, qui correspondraient à autant de problèmes spéciaux et indépendants. Une question ne peut être abordée qu'au rang qui lui revient dans le développement logique des notions ; en effet, non seulement elle est traitée et résolue grâce aux notions qui la précèdent rationnellement, mais elle ne peut même être posée ni définie sans leur secours. Spinoza, qui demande à la spéculation philosophique une doctrine de la vie morale, s'interdit

pourtant d'appliquer immédiatement sa méthode à la résolution du problème moral. Ce problème n'existe pas pour lui à l'état séparé ; car autrement il faudrait supposer une catégorie morale qui s'imposerait par elle-même, sans démonstration, sans définition, et d'avance on aurait déterminé la réponse par l'interrogation ; au lieu d'établir une vérité ayant une valeur nécessaire et universelle, on aurait développé un postulat. Sans doute Spinoza n'aurait pas trouvé de morale s'il n'en avait cherché ; mais la préoccupation morale n'a servi, comme on l'a vu, qu'à l'exciter à entrer en possession de sa liberté intellectuelle ; une fois cette liberté conquise, à elle de se déployer par sa seule force interne ; elle rencontrera le bien sur sa route parce que le bien ne peut être séparé de la vérité ni de l'être ; autrement il ne serait pas véritable; autrement il n'existerait pas. La vérité est intérieure à l'esprit ; l'être, intérieur au vrai ; le bien, intérieur à l'être. Ce sont là trois aspects d'une seule et même chose. Logique, métaphysique, morale, ne forment donc qu'une seule et même science. La philosophie est une unité parfaite : considérée dans sa méthode, elle s'appelle logique ; considérée dans son principe, elle s'appelle métaphysique ; considérée dans sa fin, elle s'appelle morale. C'est pourquoi on a pu dire également que la philosophie de Spinoza ne comporte pas une morale, entendue au sens de science isolée et autonome, et qu'elle est tout entière une morale. Pas de morale indépendante : « La morale, écrit Spinoza, doit, comme chacun sait, être fondée sur la métaphysique et sur la phy-

sique » II, 118 : la vie du vulgaire est condamnée, non parce qu'elle est immorale en soi, mais parce qu'elle se résout dans le néant, et se met ainsi en contradiction avec elle-même ; inversement la règle positive de la moralité ne peut se déduire que de principes logiques et métaphysiques. Par suite aussi, pas de science qui ne contribue à la formation d'une morale : « Chacun pourra voir que je veux diriger toutes les sciences vers cette fin et ce but unique : parvenir à la souveraine perfection de l'humanité, dont nous avons déjà parlé ; et ainsi tout ce qui dans les sciences ne nous rapproche en rien de ce but, il faut le rejeter comme inutile » (I, 6). Le développement de la pensée, étant une réalité concrète, est en même temps une œuvre morale. Tels que Spinoza les a conçus et les a présentés, le *Traité de Théologie et de Politique*, le *Traité de la Réforme de l'intelligence* sont de véritables introductions à la vie morale. Enfin l'ouvrage qui contient l'exposition intégrale du spinozisme, qui traite de Dieu et de l'homme, celui-là même que l'auteur avait d'abord appelé « sa Philosophie » (I, 11, 12, 26), porte définitivement le nom de Morale : *Ethica*.

A faire ainsi de la morale le but de la philosophie, n'y a-t-il pourtant pas un danger grave ? L'idée du but à atteindre ne va-t-elle pas nécessairement réagir sur le principe même de la philosophie, intervenir dans l'enchaînement logique des concepts ? Une idée préconçue s'introduira dans la déduction ; agissant comme une fin transcendante, elle adaptera le système à elle du dehors, et elle en altérera la

forme naturelle. Il importe donc de se préserver d'un défaut qui a corrompu presque toutes les doctrines morales des hommes, il importe de substituer définitivement à des préjugés arbitraires des jugements réels. Pour parvenir à un tel résultat, il faut d'abord partir de définitions précises. La définition est bien, comme dit Spinoza, le pivot de la méthode (I, 31); la définition est l'épreuve du concept : elle en fonde la vérité, parce qu'elle en fait voir l'origine, et, parce qu'elle en limite l'étendue, elle le garantit de l'erreur. Il faut aussi que la démonstration se fasse suivant un procédé capable d'assurer l'ordre rigoureux des propositions et d'exclure toute interversion, de telle sorte que l'esprit aille toujours du connu à l'inconnu, du principe à la conséquence. En un mot, la philosophie doit être exposée de la même façon que la géométrie. Le caractère propre de la méthode mathématique, c'est en effet l'exclusion des causes finales, la considération unique des essences et de leurs propriétés (I, 71). Grâce à cette méthode, la philosophie se compose de vérités qui s'engendrent et s'enchaînent d'elles-mêmes; elle se crée en quelque sorte par sa seule vertu interne, et se traduit exactement dans les formes de la démonstration ; le progrès de la science est adéquat au progrès de l'esprit. L'application de cette méthode à la philosophie, à la morale en particulier, ne saurait donc être envisagée comme un fait indifférent. Elle signifie qu'il faut nous débarrasser des habitudes intellectuelles que notre enfance, notre éducation, nos goûts, notre conduite antérieure et nos intérêts pratiques nous

ont fait involontairement contracter; il faut écarter tout préjugé pour faire œuvre véritable d'intelligence. Un système original et libre réclame, pour être entendu, une pensée originale et libre. La méthode géométrique est apparue à Spinoza comme l'instrument nécessaire pour cette œuvre d'affranchissement et de purification. Enfin, la rigidité de ses formes extérieures, la continuité de son développement intime, lui semblaient également propres, une fois le principe établi, à prévenir toute erreur dans l'enchaînement des conséquences, car elles empêchent que la pensée ne s'égare sous l'influence d'une pression étrangère, surtout qu'elle ne subisse un temps d'arrêt et ne laisse une place vide que l'imagination remplirait, du moins en apparence, puisqu'il s'agirait d'une conception imaginaire. Ni définitions vaines, ni démonstrations illusoires ; c'est par la raison, et par la raison seule, que la philosophie se développe. Si elle nous conduit au but que nous cherchions, si même elle semble nous y « conduire par la main » (I, 76), ce n'est pas qu'elle ait été adaptée d'avance et par force à ce but, que son principe ait été déterminé et admis en vue de la conclusion, c'est qu'il la contenait véritablement en lui, qu'il l'a produite effectivement grâce à l'accord de la pensée avec elle-même ou, suivant l'expression kantienne qui désigne la richesse et la fécondité parfois inattendue de certaines propositions géométriques, en vertu de sa « finalité intellectuelle objective ». En un mot, la liberté de l'esprit se réfléchit avec exactitude dans un système dont la pureté et l'intégralité garantissent la vérité, voilà ce que veut dire le titre de l'ouvrage spinoziste : *Ethica ordine geometrico demonstrata.*

CHAPITRE III

DIEU

Le système spinoziste doit avoir pour principe une définition ; cette définition, étant principe, exprime nécessairement une idée première, que l'esprit forme absolument, sans égard à d'autres pensées (I, 35), et cette idée « exclut toute cause, c'est-à-dire que son objet ne réclame pour son explication d'autre objet que lui-même » (I, 32). En conséquence, elle doit être telle « que, cette définition une fois donnée, il n'y ait plus lieu de poser la question d'existence » (*ibid.*) ; autrement dit, puisqu'à toute définition correspond une essence, l'essence que contient la définition première, enveloppe nécessairement l'existence. Tel est le point de départ du système : l'essence enveloppant l'existence. Procédant tout entier de l'activité intellectuelle, il n'en comporte pas d'autre ; en effet, il faut que l'esprit prenne immédiatement possession de l'être ; sinon, il lui demeurera toujours impossible de déduire une réalité d'un simple concept, il ne pourra se développer qu'en surface, sans jamais sortir de l'apparence et atteindre la profondeur de l'être. Par suite, ou le système sera une pure phénoménologie, ou la définition première sera ontologique, c'est-à-dire qu'elle comprendra le passage de l'es-

sence à l'existence. En vertu de la certitude inhérente à l'intelligence que les choses sont dans la réalité ou formellement telles qu'elles sont dans la représentation ou objectivement (I, 35), tout acte de l'intelligence est une affirmation de la vérité; mais cet acte particulier, par lequel est affirmé le passage de l'essence à l'existence, est tel qu'il n'est vrai qu'à la condition de se dépasser lui-même en tant qu'acte intellectuel, de franchir la sphère de l'idéalité pour entrer dans celle du concret (I, 43). L'idée contient en elle plus qu'elle-même; l'idée est l'être. Par là le concept est dégagé de son origine subjective; sa réalité ne dépend plus de l'existence de l'esprit, c'est lui-même qui se pose, non plus dans l'intelligence comme simple notion, mais à titre d'essence dans l'absolu; c'est l'essence qui se confère à elle-même l'existence. Une telle essence possède donc une énergie intime, une activité efficace; elle est une puissance de production, ou, si l'on désigne d'un mot nouveau cette opération originale où le produit ne se distingue pas de ce qui produit, elle est une productivité. Spinoza l'appelle cause de soi, et la première définition de l'*Éthique* est celle-ci: « J'entends par cause de soi ce dont l'essence enveloppe l'existence, c'est-à-dire ce dont la nature ne peut être conçue autrement qu'existante » (I, 39).

L'être qui est absolument cause de soi, n'a d'autre raison d'être, d'autre fondement que lui-même; par conséquent il ne peut pas se rapporter à quoi que ce soit d'antérieur, c'est à lui, au contraire, que toute chose se rapporte; il n'est

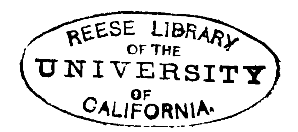
l'attribut de rien, il demeure toujours sujet. Il ne se définira donc pas par un substantif qui puisse se transformer en adjectif, c'est-à-dire se résoudre en propriétés abstraites, détachées du sujet (I, 32 ; cf. II, 265). Or le substantif par excellence, celui qui ne « s'adjective » pas, parce que sa fonction est d'être substantif toujours et partout, c'est la substance. Ce qui est cause-de-soi est substance. « Par substance, j'entends ce qui est en soi et se conçoit par soi ; c'est-à-dire ce dont le concept ne requiert pas, pour être formé, le concept d'une autre chose » (I, 39). La notion spinoziste de substance ne peut donc pas se réduire, comme la notion scolastique, à une relation externe entre ce qui supporte et ce qui est supporté ; elle a une valeur intrinsèque : ce qu'elle exprime, c'est ce qui fait que l'être subsiste par sa propre force et qu'il se suffit à lui-même, qu'il est l'absolu : *Ens a se;* c'est l'intériorité de soi-même à soi-même. Le concept de substance est essentiellement positif et concret ; sa définition n'est pas seulement affirmative, comme l'est toute définition vraie (I, 32), elle est l'affirmation même. Autant il y aura de manières d'affirmer l'être (que le terme employé soit lui-même de forme affirmative ou négative), autant il y aura de propriétés de la substance, qui se déduiront immédiatement de sa définition.

Ainsi la substance est éternelle, car « l'éternité, c'est l'existence elle-même, en tant qu'elle découle nécessairement de la seule définition de la chose éternelle » (I, 40). L'éternité, c'est la forme la plus concrète de l'être, celle qui manifeste le mieux ce pouvoir inépuisable et continu

de se créer toujours identique à soi-même. L'éternité, c'est l'être qui n'est qu'être et qui est tout être ; c'est, comme dit Spinoza, « la jouissance infinie de l'existence ou, mieux encore, de l'être. » Aussi la substance s'explique-t-elle par l'éternité (II, 41). De même, la substance est infinie (I, 42). L'infinité, c'est encore l'être, entendu purement et simplement comme être ; ce qui trouve en soi sa raison, ne se manque jamais à soi-même et se réalise dans sa plénitude ; c'est dans l'éternité et dans l'infinité que l'être remplit et achève sa propre notion. Ces propriétés ne peuvent pas être déterminées davantage, et ne doivent pas l'être ; car la substance est essentiellement indéterminée ; en effet, une détermination ne peut être qu'une limitation, et qui dit limitation, dit négation. Toute détermination est une négation (II, 185) ; toute détermination est donc incompatible avec la causalité de soi. Dire de la substance qu'elle dure, par exemple, et en déterminer la durée, ce serait supposer au delà de cette durée un temps où elle n'existerait pas, où il ne serait pas vrai, par conséquent, que son essence engendre son existence, ce serait poser l'être en dehors de l'être, enlever à la substance sa substantialité. En un mot, dès qu'on a conçu la substance comme existant par soi, il est contradictoire de prétendre l'enfermer dans quelque borne que ce soit ; une chose finie, c'est une chose qui est quelque part et qui quelque part n'est pas, une chose qui est vraie d'une vérité incomplète et mal assurée, d'une vérité fausse, pourrait-on dire ; la vérité essentielle, d'où procède l'être, cause de soi, ne peut pas

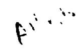
être soumise à cette limitation : il est donc impossible non pas d'assigner seulement, mais même de concevoir une limite à cet être, il se pose lui-même comme absolument, comme infiniment infini.

Donc il n'y a pas de mesure qui puisse s'appliquer à la substance ; elle ne comporte pas plus le nombre que le temps, parce que le nombre, comme le temps, implique la passivité, et que la nature de la substance et de l'éternité répugne à toute passivité (II, 42, sq.). Pour qu'on pût admettre une pluralité de substances, il faudrait ou qu'une substance pût être produite par une autre, ce qui est contradictoire avec la définition de la substance, être en soi et se concevant par soi, ou que cette définition même suffît à justifier l'existence simultanée d'un nombre déterminé de substances, ce qui ne pourrait encore s'expliquer que par l'intervention de quelque cause étrangère, puisque l'unique raison interne de la substance, c'est son essence, qui est nécessairement une et identique (I, 44; II, 136). De même pour que la substance fût susceptible de division, il faudrait pouvoir concevoir en elle des parties. Or que seraient ces parties de substance? Des substances encore, ce qui revient au concept contradictoire d'une multiplicité de substances ; ou bien ce ne seraient plus des substances, et il ne saurait y avoir, entre ce qui n'est pas substantiel d'une part et ce qui est substantiel de l'autre, un rapport d'homogénéité comme celui qui lie la partie au tout (I, 48; II, 138). La substance est donc unique et indivisible ; de quelque façon qu'on la considère, elle est



unité. L'unité, à laquelle ne s'oppose aucune multiplicité, qui n'a de rapport qu'à elle-même, l'unité absolue, en un mot, voilà la substance de Spinoza. La catégorie suprême à laquelle aboutit toute conception, dont dépend toute intellection, posée dans l'ordre de l'existence, devient l'Être suprême.

Si la substance est unité parfaite, il est évidemment impossible de tirer de son concept autre chose qu'elle-même ; la substance se réalise absolument dans son éternelle et infinie causalité de soi ; elle est autonome, et elle se suffit. Seulement, nous sommes placés au point de vue de notre intelligence, et non pas au point de vue de la substance même ; or, puisque l'intelligence ne se confond pas avec l'acte substantiel de production, elle est nécessairement un produit séparé de cet acte, par suite elle n'en comprend pas l'unité dans son intimité concrète, en tant qu'unité ; il faut qu'elle la détermine dans un certain « genre » (I, 39), pour s'en former un concept exact, qu'elle lui donne une essence. « Ce que l'intelligence perçoit de la substance comme constituant son essence », s'appelle « attribut » (I, 39 ; cf. II, 34). Ainsi l'attribut est ce qu'il y a d'intelligible dans la substance, ce que l'esprit s'en représente ; par conséquent, l'attribut n'existe pas en soi ; on ne peut même pas dire qu'il tient son être de la substance, car il n'a pas une existence séparée d'elle, c'est la substance elle-même qui se manifeste par l'attribut. L'attribut n'est donc pas une émanation, il est une



expression. Or il ne peut être expression de la substance que s'il en possède le caractère intelligible, c'est-à-dire s'il se conçoit par soi-même (I, 43), par suite aussi s'il est éternel (I, 57), s'il est infini « dans son genre » (I, 53).

Cette conclusion permet à son tour de résoudre la question qui se pose d'elle-même : quels sont les attributs de la substance ? En effet, toute détermination de l'être, quelle qu'elle soit, dès qu'elle est ramenée à une conception absolue, c'est-à-dire qui ne réclame pour son explication rien d'autre qu'elle-même, devient un attribut de la substance. Reste à savoir comment il est possible de s'élever à cette conception absolue. L'intelligence humaine se prend naturellement pour point de départ, elle se pose comme éternelle, comme susceptible d'atteindre par l'accroissement de sa puissance à l'infinité. Mais est-elle en même temps absolue? Non, les idées de l'intelligence sont vraies parce qu'elles sont postérieures ou du moins simultanées par rapport à leurs objets (I, 55). Elles ne sont point affranchies de toute relation; elles ne peuvent donc être attribuées directement à la substance. De même notre volonté ne peut se transporter dans l'absolu, puisqu'elle est par sa nature obligée de se donner une fin qui est éloignée d'elle et qu'elle atteint lentement. Un véritable attribut ne peut être qu'une activité n'ayant ni objet ni fin, autonome et accomplie, une par conséquent, et trouvant dans son unité la raison de son éternité et de son infinité. On pourra l'appeler tour à tour ou intelligence, ou volonté, ou quelque autre chose encore, exactement comme on a donné à

une constellation le nom d'un animal qui aboie; il n'y a pas plus de différence entre le chien céleste et le chien terrestre qu'entre l'intelligence conçue comme attribut et l'intelligence humaine (I, 55). Mieux vaut par conséquent choisir un terme qui ne désigne aucune détermination particulière de notre activité spirituelle, mais qui, tout au contraire, représente l'esprit tel qu'il est une fois qu'on en a écarté toute détermination particulière, c'est-à-dire l'activité radicale de la pensée (II, 34). La pensée, envisagée dans son essence et dans son unité, est un attribut de la substance.

De même, si l'on considère l'objet de la pensée, qui est l'univers, l'étendue apparaît comme un attribut de la substance, parce que l'étendue est à la fois une et infinie. Il est vrai que cette conception de l'étendue nous est très difficile, parce qu'il appartient à l'entendement seul de se la représenter sous cette double catégorie d'unité et d'infinité (I, 52; cf. II, 42). Or c'est l'imagination qui s'attache d'abord à l'étendue; naturellement elle ne la saisit que par parties, et ces parties, elle les pose comme son objet immédiat; elle les abstrait donc de ce qui est leur origine et leur raison. Pour l'imagination, l'étendue se compose de parties qu'elle peut à son gré ajouter les unes les autres, et, comme il est impossible d'assigner une limite à l'addition mutuelle de ces parties, elle en conclut que l'étendue est infinie. Ainsi se substitue à la conception intellectuelle et vraie de l'infini une conception purement imaginaire. De cette confusion naissent les absurdités où se débat la

pensée vulgaire et dont elle ne sort qu'au prix d'absurdités plus grandes encore : en effet, dès que l'étendue infinie est conçue comme divisible, elle est mesurée par le nombre de ses parties, et ce nombre est nécessairement infini ; or, si l'unité de mesure est doublée ou triplée, le nombre des parties est deux fois ou trois fois moindre, et n'en demeure pas moins infini ; ou bien, si une ligne se déplace d'un mouvement continu, comme par exemple la ligne qui joint les circonférences de deux cercles non concentriques, les différentes grandeurs n'en peuvent pas être mesurées par un nombre déterminé ; elles seront donc infinies, et cependant elles sont comprises entre un minimum et un maximum qui sont, eux, nettement déterminés. Se laissera-t-on détourner par de semblables arguments de la conception d'une étendue infinie ? Dira-t-on que l'étendue est nécessairement finie ? Mais on ne s'aperçoit pas que la condition nécessaire pour qu'une chose soit finie, c'est qu'il y ait au delà une autre chose de même nature qu'elle, et dans l'espèce ce serait encore de l'étendue. Ainsi, ou l'esprit tombera de contradiction en contradiction, ou bien il reconnaîtra que la notion de nombre ne peut fournir qu'une fausse et chimérique infinité. En effet, le nombre est un « auxiliaire » (II, 43) introduit par l'imagination seule dans la considération des objets, parce que l'imagination se les représente d'une manière tout abstraite et toute superficielle, comme finis et divisibles. Le nombre étant un instrument pour la mesure du fini, vouloir prolonger ce qui mesure au delà de toute mesure,

concevoir le nombre comme infini, c'est proprement, dit Spinoza, délirer avec son imagination (*ibid.*). Il est aussi ridicule de composer l'infini avec des parties finies que de faire un cercle avec une multitude de carrés : entre le fini et l'infini, il y a diversité d'essence. L'étendue apparaît toujours à l'imagination finie, divisible et multiple ; pour l'intelligence, elle est infinie, indivisible, unique. « La matière est toujours la même » (I, 53) ; l'universelle identité de ses lois atteste assez l'unité intime de sa nature concrète. En un mot, la vue directe de l'esprit saisit l'étendue en elle-même et la rattache immédiatement à la substance ; l'étendue intellectuelle est bien un attribut de la substance. Pensée et étendue, tels sont les deux attributs que nous pouvons atteindre comme se concevant par eux-mêmes, et comme constituant par conséquent l'essence de la substance.

Ces deux attributs appartiennent nécessairement à la même substance, en vertu de la nature de la substance d'abord, puisque la substance est unique, et aussi en vertu de la nature de l'attribut : en effet, si deux attributs appartiennent à deux substances distinctes, ils existent, mais chacun dans un ordre d'existence différent ; ils forment deux mondes, dont on ne peut même pas dire qu'ils sont deux, puisqu'il n'y a entre eux absolument aucune communauté (I, 40). Il serait donc impossible à une même intelligence de les concevoir à la fois tous les deux. D'autre part, ces deux attributs épuisent-ils l'essence de la substance ? Il est possible que notre intelligence ne soit pas

capable d'en connaître davantage; mais notre intelligence finie ne peut pas se faire la mesure de la substance infinie. Précisément parce qu'elle est finie, elle soumet l'essence de la substance à la loi du nombre ; c'est l'impuissance du nombre à représenter jamais l'infini qui la contraint de s'arrêter à un chiffre déterminé, quel qu'il soit. Mais, limiter à un certain nombre d'attributs l'expression de la substance infinie, c'est encore une fois introduire le non-être au sein de l'être, nier en partie ce qui est l'affirmation totale. La substance infinie ne peut être saisie, dans son expression intégrale que par une intelligence infinie. Or l'objet d'une intelligence infinie, c'est une infinité d'attributs (I, 53), non pas un nombre infini, dont le concept est contradictoire, mais une infinité concrète, qui est en même temps unité ; de sorte que, pour entrer dans l'esprit de Spinoza, il ne s'agit point, comme on a cru quelquefois, de secouer la stérilité de son imagination pour se figurer des mondes nouveaux au delà du monde de la pensée et du monde de l'étendue, mais d'approfondir la notion de ces deux mondes jusqu'à l'unité originelle qui est leur raison d'être commune (I, 81 ; cf. II, 218). Là ils ne sont plus isolés ; ils sont unis et confondus, avec toute espèce de détermination de l'être, quelle qu'elle soit, au sein de cet être même. « Bien loin donc, dit Spinoza, qu'il soit absurde d'attribuer à la substance plusieurs attributs, il n'y a dans la nature rien de plus clair que ce principe : tout être doit être conçu sous quelque attribut, et plus il a de réalité ou d'être, plus il a d'attributs, expri-

mant et sa nécessité, c'est-à-dire son éternité, et son infinité; et conséquemment il n'y a rien plus clair que cette proposition : l'être absolument infini se définira nécessairement l'être consistant en une infinité d'attributs dont chacun exprime quelque essence éternelle et infinie » (I, 45; cf. II, 34). Ainsi, il est vrai à la fois et que tout attribut exprime la substance entière, puisqu'il est infini et qu'elle est indivisible, et qu'il n'est pas seul à l'exprimer, puisque la substance ne saurait se confondre avec un attribut. La substance n'est pas une somme, dont l'attribut serait une partie; elle n'est pas un réceptacle, un sujet d'inhérence; elle est la source éternelle, l'efficacité infinie. L'attribut, d'autre part, n'est pas un produit susceptible d'être extériorisé par l'acte de production et séparé de la cause productrice comme une chose; l'attribut, c'est encore la production, mais saisie sous un aspect particulier par l'entendement, qui est incapable de poser l'indéterminé comme tel. En conséquence, le rapport de la substance aux attributs se comprendra par l'analogie suivante : une pensée, en soi une et indécomposable, se traduisant elle-même avec une entière exactitude dans une infinité d'idiomes. On pourra dire également qu'aucune des traductions ne contient la pensée, et que toutes la manifestent dans son intégrité. De même qu'il y a parallélisme parfait entre les différents textes qui expriment une pensée identique, de même aussi, entre les différents attributs qui procèdent d'une activité unique, il y a une correspondance intime et perpétuelle. Au fond, et du point de vue de la réalité

absolue, tous ces attributs ne sont qu'une seule et même chose.

Mais, pas plus qu'avec la substance, notre intelligence ne peut s'identifier avec l'attribut qui en exprime l'essence à la fois agissante et indivisible ; comme notre intelligence est finie, elle est obligée d'abstraire pour comprendre, elle ne saisit la production qu'à la condition d'isoler le produit et de le poser devant elle comme une donnée inerte ; par conséquent, elle soumet l'attribut à des déterminations dont l'objet se conçoit, non par lui-même, mais par son rapport à l'attribut, et par suite aussi à la substance. Ainsi s'explique la notion de mode : « Par modes, dit Spinoza, j'entends les affections de la substance, c'est-à-dire des choses qui sont dans d'autres choses par lesquelles aussi elles sont conçues » (I, 39). La pensée, considérée dans sa source et dans son unité, est un attribut de la substance ; dès que nous voulons saisir et nous représenter cette pensée, nous la déterminons nécessairement comme intelligence ou comme désir, etc. (I, 64). L'intelligence est donc un mode, qui dérive de l'attribut pensée, sans aucune condition, un mode absolu. Par conséquent, l'attribut se réalisant toujours et partout, le mode immédiat participe à son éternité et à son infinité. De même, si au sein de l'intelligence même on considère quelque nouvelle modification qui soit à son tour une conséquence directe de la nature de l'intelligence, comme l'idée de la substance par exemple, cette idée constitue encore un mode éternel et infini. En effet,

qu'on suppose qu'un tel mode ait ou une durée limitée ou une extension finie, il faudrait supposer au delà du temps où cette idée existe un temps où cette idée n'existerait pas, au delà des bornes auxquelles elle s'étend une nouvelle idée dans laquelle l'existence de la substance ne serait pas affirmée. Or, l'existence de la substance étant absolument nécessaire, admettre que la vérité de cette existence ne soit pas nécessaire elle-même en tout temps, en tout lieu, c'est admettre que l'idée de la substance n'est pas l'idée de la substance, c'est contredire soi-même la notion que l'on pose (I, 58). De même que la pensée engendre l'intelligence, de même l'attribut de l'étendue engendre directement le mouvement, qui est éternel et infini comme lui ; et ce mouvement à son tour se détermine pour devenir le système du monde, « la face de l'univers entier », qui demeure identique à travers ses variations infinies (II, 219 ; cf. II, 297).

Ces modes absolus, en tant qu'ils sont la conséquence directe de l'existence des attributs, en sont aussi la conséquence nécessaire ; il est impossible par conséquent qu'ils n'existent pas. Leur essence est liée, sans interruption, à l'essence de la substance, elle participe donc à son existence. Mais il est vrai que l'esprit ne commence pas par remonter ainsi à l'origine première des choses, et par comprendre la nature dans son infinité et dans son intégrité ; car notre pensée est naturellement finie, elle impose des déterminations finies aux objets qu'elle conçoit ; elle pose donc d'abord, non pas l'idée de la substance qui est l'idée

totale, mais des idées particulières, non pas l'univers lui-même, mais des corps singuliers. Ainsi se justifie une nouvelle notion, celle des modes singuliers. Il est dans la nature de l'imagination de se représenter ces modes finis, indépendamment de ce qui les limite, comme des choses isolées, parce que l'imagination s'arrête à des idées partielles et sans lien. Or cette abstraction, qui transforme en un tout un être fini, en empêche nécessairement la droite intelligence (II, 43). En effet, pour qu'il fût légitime de considérer un mode déterminé à part de toute autre détermination, il faudrait que l'essence de ce mode fût en même temps sa raison d'être. Mais, si l'existence se déduit uniquement de l'essence, comme il n'y a rien évidemment dans une essence qui en borne l'efficacité à une durée particulière ou à une étendue limitée, cette existence se réalise toujours et partout avec le même succès ; le mode est éternel et infini. L'existence d'un mode fini ne peut donc pas être une vérité nécessaire ; précisément parce qu'il est fini, il y a une part du temps et une part de l'espace où il ne se trouve pas, il peut donc sans contradiction être conçu comme n'existant pas (I, 59). Sa définition ne pose qu'une existence simplement possible ; pour atteindre l'existence réelle, il faut avoir franchi les bornes de la notion, et saisir au dehors quelque être en qui réside la raison de cette réalité (I, 61). Le mode singulier ne se suffit donc pas à lui-même ; il requiert une cause étrangère qui le détermine à être. Par suite, son concept n'est intégral et adéquat que s'il comprend en lui le con-

cept de cette cause ; le mode singulier est, pris en lui-même, un effet : « la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe » (I, 40). Ainsi le lien de causalité rassemble deux modes différents dans l'unité d'un même concept ; par conséquent, pour que ce lien soit intelligible à l'esprit, il faut qu'il y ait communauté entre ces deux concepts. « Deux choses qui n'ont rien de commun entre elles, ne peuvent se comprendre l'une par l'autre, c'est-à-dire que le concept de l'une n'enferme pas le concept de l'autre » (*ibid.*). Entre modes finis, causalité veut dire homogénéité ; car la création d'une essence n'appartient qu'à l'être absolu ; dans l'ordre du relatif, il n'y a de place que pour la détermination de l'existence, pour la génération. C'est au sein d'une essence toujours identique à elle-même que s'en succèdent les différentes modalités. Grâce à l'identité de cette essence, l'enchaînement perpétuel des causes et des effets qui constitue la nature, participe en quelque sorte à l'éternité ; dans le monde des êtres qui ne sont pas par soi, dans le monde des créatures, il est une image et un reflet de l'éternité intensive de l'être qui trouve sa raison en soi. De même, puisque tout mode fini a pour cause un autre mode fini, et que ce mode lui-même réclame pour son explication une nouvelle cause, puisque la même raison subsiste toujours avec la même nécessité (I, 62), cet enchaînement se prolonge à l'infini, et aussi se constitue une infinité extensive qui imite, elle aussi, l'infinité intensive de la substance. Le mode fini est donc un pur abstrait : la raison le

détermine en déterminant la nature tout entière, elle fait dépendre son existence ou sa non-existence du concours universel des phénomènes (I, 59). Tout être singulier est soumis à une nécessité absolue : « Étant donnée une cause déterminée, l'effet s'ensuit nécessairement ; et inversement, si aucune cause déterminée n'est donnée, il est impossible qu'un effet suive » (I, 40). Toutes les forces de la nature ne sauraient parvenir à créer arbitrairement le plus petit atome de matière ; l'anéantissement de la moindre parcelle suffirait à détruire l'univers tout entier (II, 11). La nécessité est la condition de l'intelligibilité, l'intelligibilité est la condition de la réalité. S'il n'y a pas un ordre immuable suivant lequel toute idée partielle se rattache à l'idée de la substance et tout état d'un corps particulier à l'ensemble du système cosmique, il n'y a pas de rapport entre les modes singuliers et les modes absolus, pas de rapport entre le fini et l'infini. L'existence du fini est inconcevable, s'il n'est dans une certaine mesure capable d'infinité. Le mode est une donnée provisoire, un aide fourni par l'imagination ; la raison ne le prend que comme point de départ, pour le rattacher à l'éternité et à l'infinité, source de toute réalité concrète (II, 43).

Ainsi, parce qu'ils sont une infinité, les modes sont rapportés à un attribut ; parce qu'ils sont une infinité, les attributs sont rapportés à la substance. De la substance découle une infinité d'attributs, et de chaque attribut une infinité de modes. La déduction des attributs et des modes,

c'est donc, en définitive, le développement de la substance elle-même; les différents aspects sous lesquels l'être peut être considéré ne sont que différents moyens de comprendre cette infinie infinité qui constitue la substance. Puisque la substance est l'infiniment infini, rien n'est en dehors d'elle; si l'on supposait quelque chose qui lui fût extérieur, cette chose devrait nécessairement être saisie par quelqu'un des attributs de la substance et par conséquent se confondrait avec la substance elle-même (I, 49). La substance est donc la totalité absolue. Tout être appartient à la substance, ce qui veut dire, non pas qu'il est une partie de la substance, mais que son concept suppose, comme sa véritable raison d'être, cette unique substance; tout être est dans la substance, la substance n'est qu'en elle, elle est intérieure à tout être, elle est l'intériorité absolue. En vertu de cette intériorité, la substance se pose comme un tout, indépendamment de toute partie, toute affection de la substance suppose, comme la condition de son existence, ce passage nécessaire de l'essence à l'existence qui définit la substance; toute affection est donc postérieure à la substance, la substance est primitive, elle est la primitivité absolue. Totalité absolue, intériorité absolue, primitivité absolue, telles sont les catégories dont s'enrichit l'unité suprême, lorsqu'elle est considérée non plus uniquement en elle-même, mais par rapport à tout être réel ou possible; l'Être suprême n'est plus seulement l'être en soi, il est encore l'être de tout être, il est Dieu.

Ainsi s'est formée la notion spinoziste de Dieu. Dans un

fragment de dialogue qui est sans doute le plus ancien des écrits qu'il nous a laissés, Spinoza montre que l'effort de l'esprit pour comprendre Dieu doit consister à unir dans un même acte de pensée les deux concepts d'unité et de totalité (II, 275). Dans la dernière lettre qui reste de lui, il dit que la conception intégrale de Dieu se tire de cette définition qu'il est l'être à l'essence de qui appartient l'existence (II, 258 ; cf. II, 135, 142). C'est que cette unité totale, qui est Dieu, n'est autre chose que la substance, dans toute la plénitude de sa réalité. Aussi Dieu est éternel : « L'éternité est l'essence même de Dieu, en tant qu'elle enveloppe l'existence nécessaire » (I, 269 ; cf. II, 413). Dieu est infiniment infini (I, 139) ; les attributs qui expriment son éternelle essence expriment également son éternelle existence I, 57). Il est donc vrai que Dieu existe nécessairement, *a priori* d'abord parce que son existence ne fait qu'un avec son essence, *a posteriori* ensuite, parce qu'aucune détermination de l'être ne peut être posée comme existante sans impliquer la forme intelligible de l'existence pure, l'éternité et l'infinité ; si quelque être existe, l'Être existe. Ces deux preuves, toutefois, n'ont pas une égale valeur : la première est adéquate au concept de Dieu, parce qu'elle est toute positive et que Dieu est l'être qui exclut toute négation : l'essence, en vertu de son efficacité interne, pose l'existence ; et, comme cette essence est l'essence totale en dehors de laquelle rien ne peut se concevoir, il est impossible qu'aucun obstacle à l'être survienne jamais du dehors (I, 41). La seconde preuve, au contraire, par

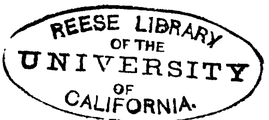
d'une existence quelconque, admise par l'esprit sans déduction préalable, et s'élève par voie de comparaison jusqu'à l'existence de Dieu : si ce qui est conçu comme fini et comme imparfait, c'est-à-dire ce qui a le moins de force pour être, existe en réalité, comment admettre que l'infini et le parfait puissent ne pas exister ? (I, 47 ; cf. II, 265) mais cette démonstration demeure conditionnelle et par suite inadéquate, puisqu'il est impossible d'atteindre complètement l'Être absolu à l'aide d'un concept relatif. Dieu est donc tour à tour considéré par rapport aux créatures, ou en lui-même absolument ; or, suivant le point de vue où il est envisagé, les propriétés qu'il est légitime de lui attribuer ne sont plus les mêmes. C'est ainsi que, relativement aux variations des êtres qui sont dans le temps, Dieu est dit immuable (I, 57 ; cf. II, 483) ; relativement à la multiplicité des êtres qui sont dans l'espace, Dieu est dit unique (I. 49). Mais ce sont là des formules provisoires qui, entendues à la rigueur, seraient tout à fait impropres. En effet, pour déterminer Dieu comme immuable, il faudrait distinguer en lui différents moments ; pour le déterminer comme unique, il faudrait le comparer à d'autres êtres et conclure qu'il forme une classe à part (cf. II, 473). La catégorie du changement et la catégorie du nombre sont dues à l'imagination, qui s'attache tour à tour aux différents aspects que revêt une même essence, aux différentes parties de l'univers où elle se réalise ; là où l'existence se confond avec l'essence, en Dieu, elles n'ont plus de sens (II, 185).

De même, la causalité divine est essentiellement causalité de soi. Dieu seul existe en raison de sa propre suffisance (II, 142) ; sa puissance n'est autre chose que son essence (I, 68); c'est l'essence passée à l'acte, car il est aussi impossible de concevoir un Dieu qui n'agirait pas qu'un Dieu qui n'existerait pas (I, 79). En même temps aussi, comme toute chose réside en lui et existe par lui, Dieu est cause de toutes choses (I, 60), cause absolument première (I, 54), cause efficiente (I, 53) et cause immanente (I, 56). Mais, de ce point de vue, la causalité prend un caractère nouveau : en effet, elle cesse de se ramener au rapport d'homogénéité, qui lie la substance à elle-même, ou un mode à un autre mode ; il ne s'agit plus du passage éternel de l'essence à l'existence, ni de la détermination d'existences successives au sein d'une même essence. De Dieu, qui est la cause, aux affections particulières, qui sont les effets, ce n'est pas seulement l'ordre de l'existence qui diffère, c'est la nature de l'essence (I, 56 ; cf. II, 218). Il n'y a donc rien de commun entre Dieu et les créatures : à cause de cette différence absolue, Dieu est cause absolue. Il n'est pas seulement la cause originelle par laquelle elles ont commencé à exister, il est la cause continue qui les produit à chaque moment de la durée, il est la cause des essences enfin aussi bien que des existences (I, 60). Tout dépend donc de la puissance de Dieu (I, 68); tout ce qu'il y a d'activité dans la nature est Dieu. Dieu se distingue de la nature, en tant que l'on considère la nature comme un effet, en tant que l'on y voit l'enchaînement

sans fin des modes qui reçoivent du dehors leur être et leur loi, régis par l'inflexible nécessité qui pèse sur eux comme une contrainte, qui les appelle à l'existence et détermine leurs modifications (cf. II, 239).Mais en tant que la nature est non plus effet, mais cause d'elle-même, non pas « nature naturée », mais « nature naturante » (I, 63 ; cf. II, 295), alors elle se développe par cette infinité d'attributs éternels qui se conçoivent par eux-mêmes dans leur fond substantiel ; alors elle est Dieu : *Deus seu natura* (I, 188). Dieu, c'est la nature en tant que la nature agit, ou, plus exactement, en tant qu'il agit en elle, il est l'action universelle, l'efficacité souveraine : rien n'agit qui ne tienne de lui la raison et la fécondité de son activité. Parce que toute chose est à quelque degré l'expression de la puissance divine, toute chose participera à cette activité (I, 284; et c'est précisément dans la mesure où elle contiendra Dieu, que d'elle résultera quelque effet dans la nature (I, 69).

Cette unité de Dieu et du monde, sans laquelle ni Dieu ne peut être conçu comme auteur du monde, ni le monde comme l'œuvre de Dieu, suppose qu'une même nécessité fait découler de l'essence de Dieu l'existence de Dieu, et de l'existence de Dieu l'infinité des attributs et l'infinité des modes. Dieu existe nécessairement en raison de son essence ; le monde existe nécessairement en raison de sa cause. Donc, suivant qu'on l'applique ou à Dieu ou à ses affections, la nécessité présente un double caractère : par rapport à l'être qui existe par la seule nécessité de sa

nature et par elle seule se détermine à agir, elle s'appelle liberté; par raport à tout être dont l'existence et l'activité sont déterminées par un autre être d'une façon certaine et déterminée, elle s'appelle contrainte (I, 40, 65 ; cf. II, 207). Ainsi sont rejetées les chimères du libre arbitre en Dieu et de la contingence dans la nature ; ce sont là des idées forgées par l'imagination qui interrompt par ses abstractions l'enchaînement des causes et des effets, et érige ces abstractions en absolu. Les hommes attribuent le libre arbitre à Dieu, sous prétexte qu'ils ne connaissent rien de plus parfait que cette faculté; mais que serait cet acte libre de la divinité ? Interviendrait-il entre la conception de l'essence et la réalisation de l'existence, de telle sorte que l'Être suprême altérerait sa propre nature et de lui-même renoncerait à être? Dieu, concevant l'univers dans sa plénitude et dans son infinité, se serait-il refusé à exécuter tout ce qu'il a conçu, comme un roi à qui sa propre grandeur paraît toujours redoutable, qui ne va point au bout de son droit absolu de peur de s'épuiser dans cet effort et de ruiner par là sa souveraineté ? (I, 55) En confondant ainsi la puissance divine avec une puissance humaine, nous nous mettons dans l'impossibilité de comprendre la divinité (I, 79). Car le Dieu qui serait resté en deçà de son pouvoir propre, qui consentirait à la diminution de son être, en se contentant de concevoir sans créer, contredirait sa propre nature ; il serait un Dieu imparfait, il ne serait plus Dieu, puisque Dieu est parfait. Il faut donc reconnaître qu'en Dieu rien ne demeure à l'état virtuel et inachevé, il n'entre



dans sa nature ni tendance ni disposition ; en raison de l'éternité et de l'infinité qui font son être, et portent la nécessité dans tous les modes de son déploiement, sa puissance est toujours réalisée tout entière, actualisée. « Je pense, dit Spinoza, avoir montré avec assez de clarté que de la puissance souveraine ou nature infinie de Dieu une infinité de modes infinis, c'est-à-dire toutes choses, a découlé nécessairement et en dérive encore avec la même nécessité ; de la même façon que de la nature d'un triangle il suit, depuis l'éternité et pour l'éternité, que la somme de ses trois angles est égale à deux droits. C'est pourquoi la toute-puissance de Dieu a été un acte depuis l'éternité, et elle restera pour l'éternité dans cette même actualité » (I,55). La notion de contingence est donc due à l'infirmité de notre intelligence finie et défaillante, il n'y a pas de place dans la nature des choses pour quelque chose qui n'est pas et qui pourrait devenir, que l'on ne voit pas, et que l'on peut s'attendre à voir ; il n'y a pas de place pour le contingent (I, 62). Concevoir dans l'enchaînement des causes la possibilité d'un ordre différent de l'ordre actuel, c'est concevoir en Dieu la possibilité d'une nature différente de sa nature actuelle, c'est lui prêter le pouvoir de devenir autre qu'il n'est, autre chose que Dieu ; c'est nier Dieu (I, 65). Donc ce qui n'a pas été, n'a pas pu être : d'un côté il y a le réel, et de l'autre il y a l'impossible. La liberté doit se définir en fonction de la nécessité : Dieu est libre, parce que tout être a sa racine dans la nécessité de sa nature, parce que toute action remonte à lui comme à

son véritable auteur (I, 287, 288). Étant par soi, en vertu de la seule nécessité de la nature, il agit pour soi, par la seule nécessité de sa nature (I, 54, 188).

Cette conception de la liberté intérieure à l'être libre, achève de déterminer la nature de l'activité divine. En effet, on ne peut admettre que cette activité ait en dehors d'elle-même sa condition ou son but. Si l'on suppose qu'en Dieu l'idée du but à réaliser précède nécessairement l'acte qu'il accomplit, que Dieu agit en vertu de causes finales, on renverse l'ordre véritable des choses, on transporte la causalité efficace de l'agent qui est Dieu même à la créature qui est effet. Celui qui prétend que Dieu s'est déterminé à agir en faveur d'un être quelconque dont il se serait proposé comme fin la félicité, lui prête une volonté anthropomorphique ; il admet en lui, quelles que soient les distinctions des théologiens entre les fins d'indigence et les fins d'assimilation, un besoin, un manque qui sont directement contradictoires à la notion de l'être parfait (I, 72). D'autre part, poser en dehors de l'entendement divin un type appelé le Bien sur lequel il règlerait tous ses actes, comme un peintre se règle sur son modèle vivant ou imaginaire, c'est confondre encore son esprit avec l'esprit de l'homme, c'est le croire incapable de concevoir et de réaliser une chose particulière s'il ne l'a fait rentrer dans une classe déterminée sous la forme d'une idée générale qui est pour cette action la mesure morale de sa perfection (I, 188). De même que dans l'ordre spéculatif c'est une illusion de croire que l'intelligence divine soit, comme

l'intelligence humaine, postérieure à l'existence de ses objets (I, 55), de même dans l'ordre pratique il est absurde de se figurer qu'elle soit astreinte à se représenter l'idée générale de l'acte avant de l'accomplir en réalité (I, 68 ; cf. II, 489). Il n'y a pas deux actes distincts, l'un par lequel Dieu comprend une chose, l'autre par lequel il la réalise ; il y a un seul acte, parfait sous la forme où Dieu l'accomplit. En résumé, les préjugés de l'imagination, en appliquant à l'action divine les catégories de l'action humaine, détruisent précisément en Dieu la qualité qui est proprement divine, c'est-à-dire la liberté. Ils soumettent à une sorte de fatalité celui qui est la cause première de toute essence et de toute existence ; et c'est pourquoi cette doctrine est encore plus absurde que la liberté d'indifférence qui rapporte le bien et le mal au bon plaisir de Dieu (I, 68). La volonté de Dieu, s'il est permis de s'exprimer ainsi, ne saurait se concevoir ni par l'asservissement à une idée extérieure telle que l'idée du Bien, ni par l'arbitraire d'une indépendance absolue ; car la volonté que l'on imagine en Dieu ne se distingue pas en réalité de son intelligence prétendue. Toutes deux ne font qu'un avec son essence ; elles sont cette essence même, c'est-à-dire non point l'intelligence en acte ou la volonté libre, qui sont simplement des modes, mais l'attribut même, qui exprime Dieu d'une façon absolue (I, 55). La notion adéquate de l'activité divine, ce n'est ni le prédéterminisme, qui fait déchoir Dieu de sa divinité, ni l'indéterminisme, qui brise son unité, c'est la détermination perpétuelle en vertu de

la loi nécessaire qui préside au développement de son essence.

« Par ce qui précède, dit Spinoza dans un appendice à la première partie de l'*Éthique*, j'ai expliqué la nature et les propriétés de Dieu, c'est-à-dire qu'il existe nécessairement, qu'il est et qu'il agit par la seule nécessité de sa nature, qu'il est la cause libre de toutes choses et comment il l'est, que tout est en Dieu et dépend de lui, si bien que sans lui rien ne pourrait exister ou être conçu, et que tout enfin a été déterminé d'avance par Dieu, non en vertu de la liberté de sa volonté ou de son absolu bon plaisir, mais en vertu de la nature absolue de Dieu, c'est-à-dire de sa puissance infinie » (I, 69). La conclusion de la théologie spinoziste, c'est donc qu'il n'y a pas de qualité morale qui s'impose à l'être, avant qu'il soit, comme une raison d'être, rien qui soit plus primitif que lui et qui puisse lui donner un nom. La perfection ne peut être considérée comme une qualité déterminante qui s'ajoute à l'être du dehors, en vertu d'une comparaison avec un modèle idéal ; entre l'être et la perfection, il y a un lien purement analytique (I, 189). La perfection est ce qui pose l'existence ; l'imperfection, ce qui la supprime (I, 48). L'être est le lieu de la perfection parce qu'il en est la conséquence et la manifestation. Perfection signifie réalité (I, 77). Tout ce qui est est parfait dans la mesure où il est ; Dieu est absolument parfait parce qu'il est absolument, *Ens perfectissimum* parce que *Ens realissimum*. L'éternelle actualité de sa production infinie donne à la toute-puissance de Dieu sa véritable

perfection (I, 55), et cette perfection se communique à l'univers, grâce à l'immuable nécessité avec laquelle toute chose découle de Dieu, à titre d'expression, d'explication de l'essence divine (I, 71). Dieu est, par conséquent, le souverain bien ; mais ce n'est ni en raison des services qu'on suppose qu'il nous a rendus, comme la création par exemple ou la rédemption, ni en raison des services qu'on attend qu'il nous rende un jour, comme la prospérité matérielle de notre patrie ou le salut éternel des élus ; il est le souverain bien, absolument en lui-même, par sa nature propre, en vertu d'une qualité qui est intérieure à son être, qui est cet être même. Le progrès de la dialectique spinoziste se résume ainsi : La proposition fondamentale de toute vérité spéculative : le vrai est immanent à l'esprit, entraîne cette proposition fondamentale de toute vérité pratique : le bien est immanent à Dieu.

CHAPITRE IV

L'HOMME

En concevant Dieu, Spinoza a enfin pris possession de la vérité qu'il cherchait ; il est assuré qu'il existe un bien, d'une nature fixe et immuable. Il ne s'agit plus que de savoir s'il est permis à l'homme d'atteindre ce bien et d'en jouir (I, 4). Le problème de la morale consiste dans la détermination du rapport qui lie l'homme à Dieu ; or, comme un rapport ne peut être établi que si les deux termes en sont également connus, la solution du problème suppose, outre la science de Dieu, la science de l'homme.

Qu'est-ce que l'homme ? L'homme se définit par son essence. L'essence d'une chose, ce n'est rien d'autre que cette chose elle-même, réduite aux conditions nécessaires et suffisantes de son existence, de telle sorte que, l'essence étant ou posée ou supprimée, la chose ou existe ou n'existe pas, comme l'essence disparaît avec la chose elle-même. Il y a entre une chose et son essence un lien de réciprocité tel qu'elles ne peuvent ni se concevoir ni exister l'une indépendamment de l'autre (I, 76, 84). Or comment atteindre et définir l'essence de l'homme ? Le vulgaire qui ignore l'ordre véritable de la philosophie, commence par s'étudier soi-même, comme si sa nature se suffisait à elle-même,

était à la fois son principe et sa fin ; mais, en réalité, il n'appartient qu'à la substance de se concevoir par soi ; or il est évident que l'homme n'est pas une substance, et qu'il n'existe pas nécessairement (I, 77). Tout être auquel s'applique la catégorie du nombre doit son existence à une cause extérieure ; du moment qu'il y a une pluralité d'hommes, il n'y a pas connexion entre l'essence de l'homme et son existence (I, 84 ; cf. II, 185). Dès lors, il est vrai que l'homme existe, en tant qu'individu particulier, dans un monde d'individus particuliers ; et il est vrai aussi que l'observation directe de ce monde ne nous fera nullement saisir l'essence de l'homme : à poursuivre l'enchaînement des causes qui se succèdent dans le temps et se dispersent dans l'espace, l'esprit s'épuiserait en vain dans une série de circonstances dont l'infinité passe l'entendement humain. En recherchant les dénominations extrinsèques des choses, leurs relations et leurs accidents, on s'éloigne de plus en plus de l'essence intime (I, 33). L'essence de l'homme doit donc être étudiée en dehors de toute considération d'existence, comme étant en elle-même une vérité. « L'essence idéale des choses est la même avant qu'elles aient commencé d'exister et après leur existence » (I, 284). Or toute vérité qui ne se rapporte pas à un être déterminé dans le temps et dans l'espace étant une vérité éternelle, c'est dans l'ordre des réalités éternelles qu'il faut saisir cette essence (II, 35). « Dans ces réalités sont inscrites, comme dans leurs véritables codes, les lois suivant lesquelles se font et s'ordonnent les choses chan-

geantes particulières. Ces choses dépendent même de ces réalités éternelles si intimement, si essentiellement, pour bien dire, qu'elles ne peuvent ni exister ni se concevoir sans elles. Et ainsi, tout en demeurant elles-mêmes concrètes et particulières, ces réalités, à cause de leur présence universelle et de leur puissance très étendue, seront pour nous comme des espèces d'universaux, c'est-à-dire les genres des définitions qui conviennent aux choses changeantes particulières et les causes prochaines de toutes choses » (I, 33). Il faut donc aller de la loi aux phénomènes dont elle est la raison d'être. L'essence éternelle existe avant les choses particulières qui la manifestent dans le monde de l'espace et du temps ; elle s'explique non par elles, mais par sa relation à la série des choses éternelles (*ibid.*). Or, cette série constituant nécessairement le développement d'un attribut divin, l'essence a sa raison d'être en Dieu. « Si notre esprit connaît l'existence et la nature d'un être qui est cause de toutes choses, et dont l'essence objective est par conséquent la cause de toutes nos idées, alors il reflèchira exactement la nature, car il possèdera, objectivés en lui, son essence, son ordre, son unité » (I, 32). Parce que tout être, toute essence aussi bien que toute existence, a pour cause l'être de Dieu, toute idée a pour principe l'être de Dieu. Rien n'existe en dehors de lui, et rien ne s'explique sans lui (I, 62). L'homme ne se comprend donc point par l'homme, il se comprend par Dieu.

Peut-on conclure de là que l'essence de l'homme se tire de l'essence divine, par voie de simple déduction? Dieu est

« l'Être absolument indéterminé » (II, 142) ; il ne peut, par conséquent, fournir la raison d'aucune détermination ; il ne devient pas ceci ou cela, il reste lui-même ; son concept reproduit éternellement son être, et rien que son être. Dieu a été défini tel qu'il est en soi, en dehors de toute considération humaine ; il n'y a rien en lui qui nous donne directement la science de l'homme. D'autre part, puisque l'essence de l'homme se rattache, non pas à la série des phénomènes qui s'enchaînent dans le temps, mais à la série des réalités éternelles, il est impossible de comprendre cette essence en la subordonnant à une autre. En effet, il est impossible d'établir un ordre fixe dans l'éternel, puisque l'idée d'éternel, exclut toute succession et toute hiérarchie ; là, toutes les réalités, par leur nature même, se posent simultanément (I, 34).

Ainsi l'essence de l'homme ne peut être déterminée directement, comme une conséquence de la nature de Dieu ou du système éternel des choses ; il est donc nécessaire de prendre un détour, de recourir à ce que Spinoza appelle des auxiliaires (*ibid.*). Que sont ces auxiliaires? Spinoza se proposait de répondre à cette importante question dans la suite de son traité *Sur la Réforme de l'Intelligence*, mais l'ouvrage est resté inachevé. Au moins a-t-il indiqué d'un mot le but auquel tendaient tous ces auxiliaires : il s'agit de « savoir nous servir de nos sens, de faire suivant des lois fixes et suivant un ordre certain les expériences suffisantes pour déterminer la chose en question, afin d'en conclure les lois des choses éternelles qui ont pré-

sidé à sa production et de mettre en lumière sa nature intime, ainsi, ajoutait Spinoza, que je le montrerai en son lieu » (*ibid.*). Le recours aux auxiliaires est donc un recours à l'observation sensible, à l'expérience. Mais le rôle de l'auxiliaire est, évidemment, tout provisoire ; c'est un point de départ, utile pour retrouver le principe auquel la science est suspendue, mais qui doit être éliminé avant l'organisation définitive de cette science, une introduction à la science et non la science elle-même. C'est ce que confirme le passage suivant du *Traité de Théologie et de Politique*, qui détermine avec une remarquable précision la méthode pour interpréter la nature : « Cette méthode consiste à composer avec soin une histoire de la nature qui fournisse des données certaines d'où l'on puisse conclure les définitions des choses naturelles » (I, 461). L'expérience, dit-il encore ailleurs, ne nous enseigne nullement les essences des choses ; tout ce qu'elle peut faire, c'est de déterminer notre esprit à penser au sujet de certaines essences des choses (II, 35).

Ainsi se comprend l'intervention de l'expérience dans la formation de la science, alors qu'aucune détermination d'espace ou de temps ne trouve place dans la science une fois constituée, alors que les concepts éternels sont considérés comme devant être les seuls objets de l'entendement. Le mode fini ne peut, en raison de sa finité, déterminer par lui-même son existence ; d'autre part, l'être infini ne peut, en raison de son infinité, justifier l'existence de tel ou tel mode fini. Il est bien vrai que tout mode fini, s'il

existe, se rattache à un autre mode fini, de façon à former une série illimitée, qui est l'expression de l'infini ; mais quels sont les modes qui existent? La première partie de l'*Éthique* ne pose le mode qu'à l'état de concept hypothétique : « tout ce qui est, est en soi ou en autrui » (I, 40). Pour passer de la possibilité à la réalité, pour déterminer un mode particulier, il faut donc faire appel à un procédé autre que la pure déduction, c'est-à-dire à l'expérience. L'expérience, inutile pour établir l'existence des attributs, est nécessaire pour déterminer celle des modes (II, 35). Mais, d'autre part, comment est-il possible que l'expérience n'altère pas le caractère de la science? L'expérience n'est pas intelligible par elle-même ; elle n'a pas, par conséquent, de critérium intrinsèque, elle n'a pas par elle-même de valeur scientifique. Une connaissance qui ne serait faite que d'expériences, comme les descriptions de Bacon, « qui raconte sans presque rien prouver » (II, 6), ne peut être appelée science ; ce n'est qu'une petite histoire, *historiola* (II, 144). Il convient donc de se défier de l'expérience, tout en s'en servant ; c'est-à-dire de ne lui emprunter que des données si simples et si générales, qu'elles ne puissent être révoquées en doute et qu'elles paraissent en quelque sorte vérifiées par une universelle adhésion. Grâce à leur simplicité et à leur généralité, ces données pourront être introduites sous forme de postulats, et même d'axiomes ; elles sont exactement analogues aux notions intuitives de la géométrie, notions qui procèdent d'une expérience si simple et si générale des propriétés de l'espace, qu'elles peuvent

à bon droit être considérés comme des notions *a priori* Par conséquent, correspondant au passage qui s'opère au sein des mathématiques mêmes entre l'analyse pure d'une part et, d'autre part, l'application aux grandeurs concrètes, l'introduction de l'expérience dans le système de Spinoza, loin d'interrompre la continuité de la méthode purement déductive, ne fait qu'accuser et qu'achever le parallélisme de la science philosophique et de la science mathématique.

Le point de départ nécessaire de la science de l'homme, ce sera donc un petit nombre de faits, d'une expérience si commune et si incontestée, qu'ils figurent effectivement parmi les axiomes, au début de la seconde partie de l'*Ethique* : « L'homme pense. Nous sentons un corps qui est affecté de différentes façons. Nous ne sentons ni ne comprenons d'autres choses particulières que des corps et des modes de penser » (I, 77). Bref, on trouve dans l'homme des corps et des idées, qui sont également des modes particuliers de l'être. Or des modes particuliers n'existent que sous la forme où existe toute chose qui n'est pas Dieu, comme une détermination et comme une expression de Dieu. Par conséquent, leur raison d'être doit être cherchée dans ce qui représente à l'entendement l'essence même de Dieu ; les modes s'expliquent par l'attribut dont ils dérivent.

Par exemple, la notion de corps, qui est d'abord due à des perceptions particulières, devient une notion intelligible, susceptible d'entrer dans la science, dès qu'elle est rapportée à l'attribut de l'étendue. En effet, étant donné

que tout attribut divin se conçoit par lui-même, indépendamment de tout autre ordre d'être, le corps sera expliqué intégralement et uniquement par l'étendue (I,86). En raison de cette activité, qui est en quelque sorte le fond de la substance divine, et que tout attribut possède parce qu'il participe de cette substance, le corps aura un principe d'activité interne, et les déterminations de son essence suffiront à rendre compte de ses différents mouvements. Il est donc inutile et même absurde de prétendre, avec Descartes, que l'intervention d'une puissance extérieure soit nécessaire pour imprimer le mouvement à l'étendue (II, 256). Car, d'une part, la conception de la matière, définie comme une masse en repos, incapable de sortir elle-même de son état et de se mouvoir, est en contradiction avec cette vérité générale que tout être dans la nature, étant un mode de la substance divine, a quelque action et quelque efficacité dans l'univers (I,69); et, d'autre part, on ne peut comprendre comment ce qui n'est pas étendu pourrait exercer quelque influence sur le corps, puisque toute relation de causalité implique nécessairement une homogénéité de nature (I, 127). L'étendue et le mouvement ne sont posés à part que par abstraction. Le mouvement suppose l'étendue comme son principe (II, 5) ; l'étendue entraîne le mouvement comme sa conséquence immédiate. La réalité est unité.

C'est, de même, leur relation directe à l'attribut de la pensée qui confère aux idées qui sont en nous leur véritable unité. En effet, si l'on considère les idées abstraite-

ment, c'est-à-dire séparées de l'activité qui est leur raison d'être, ces idées apparaissent comme analogues aux objets de l'imagination ; elles sont posées devant l'esprit comme des « peintures muettes » (I,111,119) ; elles sont donc des produits morts, incapables de rien engendrer à leur tour. Pour donner la vie et la fécondité à ces idées naturellement inertes et stériles, il a donc fallu imaginer un pouvoir extérieur, en même temps que supérieur, à ces idées, qui les affirmât et qui les niât. Point de rapport d'ailleurs entre la conception des idées et la faculté du jugement ; ce sont au sein d'un même esprit deux réalités distinctes. D'une part, les idées, une fois conçues, attendent en quelque sorte l'élection du jugement, et, d'autre part, la faculté de juger, étant vide de tout contenu, ne trouve rien en elle qui puisse la déterminer : à cause de cette indétermination, elle est dite absolument libre, infinie, universelle (I, 116, sqq ; cf. II, 505). Ainsi se dresse devant l'imagination le fantôme d'une volonté indépendante de l'entendement ; mais à quelle réalité peut correspondre une faculté conçue en dehors des actes particuliers qui la manifestent ? elle n'est autre chose que la plus creuse des abstractions (I,120). Si les idées existent, elles sont des modes de la pensée, et, en tant que modes de la pensée, elles sont, au même titre que les modes de l'étendue, des déterminations et des expressions de l'activité divine ; elles sont donc elles-mêmes douées d'activité (I,117) ; ce sont des actes, des concepts, comme dit Spinoza (1, 76). Dès lors, l'idée est efficace, elle affirme son être, elle enveloppe son

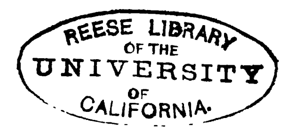
affirmation, ou plus exactement elle est cette affirmation même (I, 117). La volition (en suivant la terminologie cartésienne qui fait consister la volonté dans le jugement qui affirme ou qui nie) n'est autre chose que le prolongement et la conséquence d'une idée, c'est l'idée elle-même en tant que douée d'activité (I,116). A toute volition correspond une idée, car il n'y a pas de mode de la pensée, quel qu'il soit, désir, amour, etc., qui ne suppose avant lui quelque idée : comment désirer ou aimer un objet que l'on ne se représente d'aucune façon ? (I, 77) Si Descartes a soutenu que la faculté de juger s'étendait plus loin que la faculté de concevoir, c'est qu'il avait encore une fois procédé par abstraction, qu'il avait isolé au sein de l'esprit les idées claires et distinctes pour reléguer les idées inadéquates au rang des désirs et des passions (I, 120). Que l'on considère les idées dans leur ensemble concret : la faculté de concevoir s'étend à toute chose aussi bien que la faculté de juger. Entre la volonté et la volition, il y a le même rapport qu'entre l'intelligence et les idées ; à prendre les choses dans leur universalité abstraite, l'intelligence se retrouve dans chaque idée, et la même intelligence ; mais chacune de ces idées n'en a pas moins son essence propre, variable d'une idée à une autre, et les affirmations particulières sont entre elles exactement comme les idées particulières dont elles dérivent (I,116, 121). Concluons donc encore une fois : Qui dit réalité dit unité. L'intelligence et la volonté ne peuvent pas être deux choses distinctes, ayant deux modes différents d'existence ; elles forment une seule et même chose : l'âme (I. 117).

Dans l'homme, deux séries de déterminations particulières se déploient donc, qui appartiennent à deux systèmes clos et autonomes, et qui par conséquent ne peuvent en aucune manière influer l'une sur l'autre. Les lois du développement logique de l'esprit montrent assez que toute idée procède d'une activité spontanée et tire sa vérité de cette spontanéité, qui est sa cause interne, non de l'objet extérieur, auquel on le rapporte après coup (I,79). Il en est exactement de même pour les lois qui règlent la succession des mouvements ; ces lois se suffisent à elles-mêmes et s'expliquent par le jeu d'un mécanisme spontané ; elles ne requièrent nullement l'intervention de l'âme, et l'âme est sans puissance sur le corps (1,81 ; cf. II, 218). Tout incontestable que soit cette vérité, puisqu'elle est la conséquence rigoureuse de principes déjà démontrés et qu'elle ne peut être niée sans absurdité, les préjugés sont si bien enfoncés dans l'esprit des hommes, qu'ils ne consentiraient pas même à l'examiner de sang-froid, si l'on n'en donnait une confirmation expérimentale (I, 128). Les hommes sont persuadés que l'âme dirige le corps à volonté, qu'elle le fait se mouvoir, se reposer; mais ils ignorent quelle grandeur et quelle vitesse elle peut lui donner. Si l'âme, disent-ils, ne pense pas, le corps est inerte. La proposition est vraie, mais la proposition toute contraire ne l'est pas moins : si le corps est inerte, l'âme ne peut pas penser ; car ne semble-t-il pas également, à consulter l'expérience commune, que les dispositions du corps déterminent les pensées de l'âme ?

On dira encore que le corps peut exécuter des travaux qui sont de véritables œuvres d'art, et impliquent le concours de l'âme, puisqu'elles supposent réflexion et volonté. Mais a-t-on observé quel est le pouvoir du corps, considéré comme corps, abandonné à lui-même et n'obéissant qu'à ses propres lois ? Sait-on jusqu'à quelle limite il peut agir de lui-même, à quel moment il doit faire appel au concours de l'esprit ? Si nous ne connaissons pas complètement la structure du corps et ne pouvons en expliquer toutes les fonctions, il suffit au moins de considérer les ouvrages que produit parfois l'instinct des animaux et qui surpassent si fort l'industrie humaine, ou encore ce que font en dormant les somnambules, dont ils s'étonnent eux-mêmes à leur réveil. Ces faits montrent assez que le corps, en suivant les seules lois de sa nature, a une puissance qui fait l'admiration de l'âme qui lui est jointe (I, 129).

Encore une fois, le dualisme cartésien se trouve rejeté. Comment deux substances, qui sont posées comme existantes, précisément parce qu'elles sont distinctes, peuvent-elles être ensuite conçues comme réunies ? Puisque tout rapport est inintelligible entre la volonté d'une part et le mouvement de l'autre, comment comparer les forces de l'âme et celles du corps ? Toutes les relations qu'imagine Descartes, celle, par exemple, qui lie l'âme à la glande pinéale, comme s'il pouvait y avoir contact entre l'esprit et un point particulier de l'espace, deviennent alors des qualités occultes, plus occultes que celles des scolastiques.

En résumé, rien d'obscur comme le concept d'une pensée étroitement unie à une portion de matière ; il n'y a pas de place pour un concept obscur dans la philosophie des idées claires (I, 252). Un jeu d'actions et de réactions réciproques entre substances essentiellement différentes ne constituerait qu'un mélange mal défini et incohérent ; la véritable unité est une unité intérieure, nécessairement fondamentale et intégrale à la fois. Le principe de cette unité doit donc être cherché, non pas dans une puissance extérieure qui rapprocherait violemment deux natures étrangères l'une à l'autre, mais dans un être dont l'âme et le corps procèdent tous deux et qui est leur raison commune. L'âme humaine, c'est Dieu, parce que Dieu est chose pensante ; le corps humain, c'est Dieu, parce que Dieu est chose étendue (I, 78). Tous deux, dans deux ordres différents de déterminations particulières, reflètent également l'essence de Dieu ; dès lors, puisque la nature de l'homme ne contient pas la raison de son unité, puisque l'âme n'explique pas le corps, ni le corps l'âme, Dieu étant l'unité de l'infinité d'attributs infinis qui l'exprime, le parallélisme des deux attributs, pensée et étendue, devient un cas particulier de cette unité. Le rapport de l'étendue et de la pensée est intelligible en Dieu, parce que ces deux attributs sont au même titre une expression immédiate et directe de l'essence divine. « La puissance de penser qui est en Dieu est égale à sa puissance actuelle d'agir ; c'est-à-dire que tout ce qui découle formellement de la nature infinie de Dieu, découle objectivement de l'idée infinie de



Dieu, suivant le même ordre et la même connexion » (I, 81). En d'autres termes, l'ordre et la connexion des idées se confond avec l'ordre et la connexion des choses (I, 80).

Or le parallélisme de ces deux attributs entraîne à son tour, comme sa conséquence nécessaire, la correspondance parfaite des déterminations qui s'expliquent par chacun d'eux ; c'est-à-dire, chez tous les êtres de la nature (I, 87); chez l'homme en particulier, la correspondance des modes du corps et des modes de l'âme. Ou le corps et l'âme n'ont absolument rien de commun, ils appartiennent à deux mondes différents, si bien qu'ils ne peuvent jamais entrer à la fois dans une même pensée, ou bien, si, comme l'expérience le prouve, l'âme se sent unie à un corps, c'est que ce corps et cette âme sont deux aspects d'une seule et même réalité, une substance, qui est la substance divine elle-même, manifestée à travers deux attributs différents (I, 81). Dès lors, l'essence de l'homme se comprend aisément. Le corps a pour cause immédiate Dieu, en tant que son essence se manifeste par l'étendue et comporte une détermination particulière qui constitue un mode de l'étendue (I,86). Mais, l'attribut de la pensée étant rigoureusement parallèle à l'attribut de l'étendue, l'idée de cette détermination est donnée en Dieu, en tant que son essence se manifeste par la pensée. Or cette idée, c'est l'âme humaine (I,85). L'âme a donc pour cause immédiate Dieu, elle s'explique tout entière par les propriétés qui découlent de l'attribut divin de la pensée ; et, en même temps, avec une exactitude garantie par l'unité même de Dieu qui

se refléchit dans l'infinité de ses attributs, elle représente le corps, qui est son objet. L'idée du corps, c'est-à-dire d'un mode particulier de l'étendue existant en acte, est donc le premier fondement constitutif de l'âme, et, d'autre part, le corps existe tel que nous le sentons (I, 87). L'homme consiste dans un corps et dans une âme, et il ne consiste qu'en cela. En effet, si quelque autre détermination de l'être se trouvait dans l'homme, comme toute détermination a quelque effet dans la nature, elle se traduirait par une idée, qui serait en Dieu, et qui, constituant par suite l'essence de l'âme, entraînerait en nous un sentiment correspondant. Or c'est un fait d'expérience que nous n'éprouvons rien de tel. Sans doute, dans l'intelligence infinie de Dieu, chaque chose particulière est exprimée par une infinité de modes; mais, comme chacun de ces modes appartient à un attribut différent, et que chaque attribut se conçoit par lui-même, indépendamment de tout autre, il en résulte que chacune de ces expressions constitue à elle seule une âme particulière, et qu'ainsi à une réalité particulière correspond non pas une âme unique, mais une infinité d'âmes (II, 220). L'essence de l'homme est donc contenue tout entière dans ces deux attributs de l'étendue et de la pensée; l'âme humaine, en se prenant pour objet, détermine une idée nouvelle, mais qui est, comme l'âme elle-même, une idée, l'idée d'une idée, et ainsi de suite à l'infini; par conséquent, elle demeure toujours à l'intérieur de la pensée, et elle ne peut nullement en franchir la limite (I,98).

En un mot, l'enchaînement des modes corporels et l'enchaînement des mode spirituels expriment tous deux, au même titre et d'une façon également intégrale, l'essence unique qui leur est commune et qui est l'homme. Cette essence se manifeste par ses modes, sans s'y épuiser, de même que Dieu se manifeste par ses attributs. Tout ce qui est dans la nature, est actif et efficace (I,69); non seulement toute idée tend à s'affirmer, non seulement tout corps tend à prolonger son mouvement, mais toute essence, en tant qu'essence, se pose elle-même comme existante; d'une façon plus générale, tout être tend à persévérer dans l'être (I, 132; cf. I, 286). Cette tendance n'est pas une propriété consécutive de l'être, elle est l'être même. En Dieu, essence et puissance sont une seule et même chose; il n'en est pas autrement dans le mode qui participe à Dieu (I,193,284). Essence est donc encore ici puissance; ou, plus exactement, puisque cette puissance, est, non pas unique et souveraine, comme la puissance infinie de Dieu, mais limitée au contraire par la quantité d'être qu'elle renferme, essence est effort, effort éternel, comme l'essence elle-même (I, 132). Cet effort essentiel s'appelle (dans le sens ordinaire du mot, cette fois) volonté, quand il est rapporté à l'âme toute seule; quand il est rapporté au corps en même temps, il s'appelle appétit; et il devient le désir, quand l'âme elle-même prend conscience de cet effort (I, 133). Le désir n'est donc pas un fait particulier, isolé en quelque sorte au milieu de l'activité humaine; il est cette activité même, considérée sous sa forme la plus con-

crète, c'est-à-dire dans la totalité de ses déterminations. Le désir devient ainsi l'élément fondamental de la vie morale; c'est par l'unité de ce désir que se manifeste et se déploie dans l'univers l'unité de l'homme.

Cette conception de l'homme que présente le système de Spinoza, permet à son tour de comprendre comment le rapport de l'homme et de Dieu, dont dépend la solution du problème moral, y est tout contraire à celui que les hommes posent d'ordinaire. En effet, la pensée du vulgaire est tout entière livrée à l'imagination; ce ne sont que représentations partielles et confuses, affirmées pourtant comme définitives et vraies. Dès lors, au lieu de chercher à expliquer sa propre nature, l'homme la pose, abstraction faite de toute espèce de cause, comme un tout qui serait indépendant et autonome. Ses propres actions lui devenant inintelligibles, puisque rien ne les précède plus dans la nature ou dans l'esprit, il est réduit à en chercher la raison dans sa popre faculté d'agir, érigée en absolu et capable de réaliser par un décret de son absolutisme toute détermination particulière; il s'attribue le libre arbitre (I,285). L'homme s'apparaît à lui-même comme un être unique et incomparable au milieu de l'univers, « comme un empire dans un empire » (I, 124, 285). De même, les hommes ont pris l'habitude d'envisager toute chose qui est dans la nature, non pas en elle-même, mais par rapport à eux, et comme un moyen pour leur utilité ; mais, ne pouvant se croire les auteurs de cette finalité, ils

l'ont rapportée à un ou à plusieurs êtres qui gouvernaient la nature et qui avaient pris soin d'y tout conformer pour leur usage. L'esprit de ces êtres, ils en ont jugé d'après le leur, et, croyant que la divinité disposait la nature dans leur intérêt, afin d'obtenir d'eux en échange des honneurs souverains, ils se sont efforcés de lui rendre les hommages qu'ils croyaient les plus propres à obtenir la satisfaction de leurs désirs et de leur avarice (I, 70). Ainsi la superstition naquit de la croyance aux causes finales. L'homme s'est fait le centre de tout; l'univers et Dieu même n'existent que pour lui. Ce que les hommes appellent l'ordre, la beauté, ce ne sont point du tout des qualités qui résultent de la nature des choses, considérée en elle-même, c'est ce qui favorise l'activité des organes des sens, rend plus facile par suite l'exercice de l'imagination et offre le plus de prise à la mémoire, comme si Dieu possédait une imagination semblable à celle des hommes, ou comme si sa providence s'était employée à donner aux choses une disposition favorable aux caprices de notre imagination (I,74; cf. II, 195). Ce qu'ils appellent le bien, la perfection, c'est ce qui sert leurs intérêts et concourt à leur bonheur, ce que Dieu a fait en vertu de l'amour qu'ils ne doutent point que Dieu leur porte, imperfection c'est ce qui vient entraver leurs désirs, et qu'ils interprétent avec non moins d'assurance comme un témoignage de la colère que Dieu ressent contre eux, et de la juste vengeance qu'il a décidé d'exercer, sans d'ailleurs que les hommes puissent expliquer pourquoi les malheurs tom-

bent aussi bien sur les bons que sur les mauvais (I, 72, 188).

De tels préjugés « eussent suffi à tenir la vérité éternellement cachée à l'homme, si la science mathématique, qui a pour objet, non pas les causes finales, mais les essences des figures et leurs propriétés, n'eût enseigné aux hommes une autre méthode » (I,71). Or, par ce seul fait qu'on a usé de cette méthode rationnelle, la nature humaine a été expliquée par les lois suivant lesquelles toutes choses se produisent et se transforment, c'est-à-dire par les lois de la nature universelle. L'homme n'a plus été un être hors de pair et hors de l'ordre commun; il a été réintégré dans la nature. Ses actions n'émanent plus d'un pouvoir inconditionné et arbitraire; ce sont des effets nécessaires de causes nécessairement posées elles-mêmes. De plus, comme tout mode fini doit son existence et son activité au concours des autres modes finis, comme il n'est que le résultat des déterminations de l'univers entier, l'homme est soumis à cette nature qui l'environne, il en subit tous les événements, et sa force suit la direction des forces universelles. Dès lors, comme sa prétendue liberté n'avait d'autre fondement que l'ignorance des causes qui la font agir, elle s'évanouit avec l'étude rationnelle des lois naturelles, et l'homme apparaît comme une partie dans un tout, liée à ce tout par un lien de nécessité (I,189). On ne peut donc plus dire que l'homme existe d'une façon indépendante, et par conséquent qu'il puisse être la fin de quoi que ce soit. Ce qui existe, c'est la nature, toujours

et partout la même, la nature dans son unité et dans son infinité, car cette nature est l'expression adéquate de Dieu (I,125). Il est donc absurde d'aller de l'homme à Dieu, comme de la fin au moyen; en toute rigueur même, il n'y a pas lieu d'aller de Dieu à l'homme comme de la cause à l'effet. Entre la partie et le tout, il y a en effet homogénéité : l'homme existe, dans la mesure où il participe à Dieu (I, 284, sqq.). Le rapport de Dieu et de l'homme se réduit donc en définitive à un rapport d'identité.

La nature de ce rapport explique à son tour la manière dont se pose chez Spinoza le problème de la morale. Dans les autres philosophies, en effet, et en particulier dans celles qui se sont le plus directement inspirées des dogmes d'une religion révélée, il semble qu'un monde nouveau apparaisse au seuil de la morale, et que la lumière de la vérité proprement métaphysique s'efface devant la souveraine autorité des idées morales qui, à défaut d'une évidence entière, s'imposent par un charme irrésistible au respect et à la pratique de tous les hommes. Chez Spinoza, au contraire, il n'y a pas, au sein de ce qui est, place pour deux ordres différents de réalités qui se combattraient l'un l'autre. Quoi que ce soit, tout ce qui est est au même titre une expression nécessaire de l'essence divine; toute force qui agit est, dans la mesure même où elle agit, une manifestation de la puissance divine; par conséquent, Dieu étant le bien absolu, toute créature a exactement autant de droit que de puissance; toute action, se rattachant par le même lien de nécessité à l'être de Dieu, s'accomplit avec la même légitimité

(I, 284). Le péché originel est absurde : car n'est-ce point la contradiction la plus formelle d'imaginer qu'un être supposé parfait, homme ou ange, puisse, en raison de sa perfection, renoncer à cette perfection même et, étant le bien, faire le mal ? (I, 286) Donc point de dualisme moral, point de puissances bonnes et de puissances mauvaises qui se feraient la guerre au sein de l'homme : d'une part, des passions qui, s'élançant de l'abîme mystérieux du mal, essaieraient d'interrompre et de troubler l'ordre naturel des choses, et, de l'autre, le miracle d'un Dieu qui, remplissant l'âme d'un souffle inexplicable, la saisit à lui et la fait divine comme lui ; combat de la bête et de l'ange qui semble ne plus laisser de place à l'humanité même. Partout la nature est égale et semblable à elle-même ; elle ne peut donc pas révêtir tantôt une catégorie et tantôt une autre. Il n'y a pas une sphère de la moralité qui forme comme un monde spécial ; la moralité ne fait qu'un avec l'être, et la morale ne se distingue pas de la métaphysique.

Est-ce à dire pourtant que la morale ne puisse, à un certain point de vue, se constituer comme une science à part ? Sans doute, la métaphysique est la science absolue ; il n'y a pas, absolument parlant, d'autre science que la métaphysique, puisque la métaphysique a pour principe l'être qui est le premier dans l'ordre de l'existence comme dans celui de la connaissance (cf. I, 84). Si donc la nature de l'homme pouvait se déduire de la nature de Dieu comme une conséquence immédiate, le point de vue de Dieu, si l'on peut s'exprimer ainsi, serait le seul auquel l'esprit pour-

rait se placer ; la science de l'homme se confondrait d'elle-même avec la science de Dieu ; il n'y aurait point, à proprement parler, de morale. Mais, puisqu'il n'en est pas ainsi, puisque l'intervention d'une expérience particulière est nécessaire pour imposer à l'être absolument indéterminé quelque détermination que ce soit, alors le point de vue de l'homme diffère du point de vue de Dieu. Nécessairement, en vertu des lois naturelles qui régissent toute action humaine, l'homme commence par se poser comme un être fini, sans relation avec rien de ce qui l'entoure, et, comme l'essence de l'âme consiste dans des idées, que sa manière de penser ne fait qu'un avec sa manière d'être, il est lui-même un être fini. Puis, en vertu de la nécessité logique qui préside au développement de sa pensée, il rattache sa nature particulière à la nature universelle; les déterminations de son être fini contiennent en elles, comme l'effet contient sa cause, les déterminations de tous les êtres qui existent dans la nature, et ainsi il comprend en lui toute cette nature. Enfin, au terme même du progrès dont est capable sa pensée, il rattache son être, non plus à l'ensemble des êtres contingents et finis qui agissent sur lui, mais à l'attribut infini dont il procède, lui et tous les êtres semblables à lui ; il exprime l'essence de Dieu, non plus d'une façon partielle et déterminée qui semble contradictoire à la divinité même, mais, autant qu'il lui est possible, d'une façon adéquate et totale. Il n'appartient qu'à Dieu de demeurer immuable, parce que Dieu est le tout qui se pose comme tout, indépendamment des par-

ties; mais la partie doit se concevoir elle-même de trois manières différentes : d'abord comme partie absolue, si l'on peut dire, puis comme partie au milieu d'autres parties, enfin comme partie relative au tout. L'âme est une partie de l'intelligence infinie de Dieu, comme le corps est une partie de l'étendue infinie de Dieu; en un mot, l'homme est une partie de Dieu (I, 85) ; il y a donc pour l'homme trois façons de se rattacher à Dieu, qui constituent trois formes d'intelligence, et par suite aussi trois formes d'existence. En un mot, il y a place dans la pensée humaine pour une dialectique qui est en même temps une morale. Sans doute, à toutes les phases de cette dialectique, l'homme se définit par Dieu, et son activité est une conséquence de la puissance divine; mais l'homme se définit Dieu sous un certain rapport, *Deus quatenus* (I, 82, sqq); ce qui se transforme, c'est précisément ce rapport, c'est-à-dire l'homme même, dont l'essence est déterminée par ce rapport. Le progrès de la dialectique morale ne détermine donc pas une gradation de qualités qu'un même être acquiert tour à tour ; il est une ascension de l'être lui-même, un approfondissement de son essence qui transforme la nature de cette essence même.

L'obligation que subit l'esprit humain, de commencer par des déterminations finies et de recourir aux auxiliaires de l'imagination, lui impose le progrès de cette dialectique; d'autre part, cette dialectique est compatible avec l'immuable identité de la substance, parce que la nécessité géométrique de cette dialectique, telle que l'a conçue

Spinoza, ne se confond nullement avec la nécessité mécanique : la nécessité mécanique est une nécessité d'extension qui suppose un monde de choses multiples et homogènes, dont chacune est déterminée d'avance et du dehors, toute faite et tout étalée; la nécessité géométrique est une nécessité spirituelle, qui procède d'une spontanéité naturellement infinie, qui exprime un développement logique et intérieur, qui ne permet pas seulement, mais qui implique le progrès. De même qu'elle a conduit la pensée de l'Être infiniment infini à ses modalités finies, de même elle sera capable de la faire remonter des affections particulières et contingentes à la vie éternelle ; la même nécessité, en un mot, qui a fondé la fatalité des événements naturels, élèvera l'homme au règne de la liberté, et ainsi la nécessité logique s'affirmera comme nécessité morale.

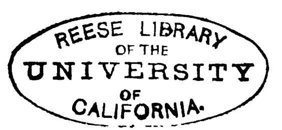
CHAPITRE V

LA PASSION

La science de l'homme étant déterminée par la conception qu'on se forme de son essence, et cette essence étant susceptible d'être conçue de trois manières différentes, la science de l'homme, dans le spinozisme, n'est pas unique, mais triple en quelque sorte. Ce sont trois sciences, ayant chacune leurs principes propres et leurs conclusions distinctes; le progrès qui se fait de l'une à l'autre constitue la morale.

Tout d'abord, dans la première de ces sciences qui correspond à une première forme de l'existence humaine, l'essence de l'homme se définit naturellement par certaines modifications de l'étendue qui forment le corps, et qui sont l'objet essentiel de l'idée qui est l'âme. En raison du parallélisme absolu qui lie les affections de l'âme aux modifications du corps, il est possible d'étudier l'homme intégralement en considérant les lois qui régissent l'enchaînement des modifications corporelles.

Ces lois, à leur tour, doivent être établies sur les principes généraux qui régissent la science des corps, et ces principes, comme ceux mêmes dont nous avons déduit l'essence de l'homme, sont simples et évidents, parce qu'ils



sont empruntés à la plus générale et à la plus incontestable des expériences ; ainsi c'est une vérité d'un caractère axiomatique que les corps sont ou en repos ou en mouvement, et que leurs mouvements sont tantôt plus rapides et tantôt plus lents (I, 88). Or, le corps étant un mode fini de l'étendue, les modifications particulières ne s'en peuvent rapporter immédiatement aux propriétés communes de l'attribut infini ; mais, au contraire, elles s'expliquent par l'enchaînement nécessaire, qui lie les uns aux autres les modes singuliers d'un même attribut : pris en lui-même, tout corps est incapable de modifier son état actuel, de changer son repos en mouvement, ou son mouvement en repos ; la force essentielle par laquelle il continue d'être, pose exactement ce qu'il est et rien de plus. Par suite, tout événement qui affecte l'état d'un corps particulier, implique l'intervention d'un corps étranger ; le mouvement d'un corps est produit par le mouvement d'un autre corps qui le détermine nécessairement. De là résulte que les déterminations particulières d'un corps dépendent en même temps de la nature du corps qui en est affecté et de la nature du corps qui l'affecte. Il s'établit entre les deux influences une espèce de mélange : « Les mouvements d'un même corps varient suivant les différents moteurs, et l'effet d'un même moteur varie suivant les différents mobiles » (I, 89). Ainsi les différents corps, identiques dans leur fond substantiel puisqu'ils ne sont que des modalités d'un même attribut, ne se distinguent les uns des autres que par le rapport de leurs mouvements.

Par conséquent, si plusieurs éléments simples de la matière s'agrègent au repos, ou s'associent dans leur mouvement, de façon à se communiquer leurs déterminations suivant un rapport qui reste fixe, ces éléments se fondent dans l'unité de leur rapport ; tant que ce rapport restera le même, ils ne formeront ensemble qu'un même être, un individu (I, 90). Les parties de cet individu, suivant l'étendue de leur surface d'adhérence et le degré de leur résistance aux forces qui tendent à altérer la proportion de leurs rapports mutuels, s'appellent corps durs, mous, fluides. Or il peut arriver que quelques-unes de ces parties se détachent de l'agrégat, pour être remplacées par d'autres parties semblables, ou bien que les parties grandissent toutes simultanément de façon à conserver entre elles la même proportion, ou encore que le mouvement qui anime soit l'ensemble soit quelques parties de cet agrégat, change de direction sans aucune modification dans le rapport des mouvements intestins; tous ces événements laissent subsister le système de rapports qui définit l'individu, et par conséquent l'individu demeure identique à lui-même (I, 77, 90). L'individu peut être considéré comme unité, au même titre que l'élément simple ; les individus peuvent donc s'associer entre eux pour former des composés d'un ordre plus élevé, dans lequel les affections particulières à chaque membre de l'agrégat, ne dérangent en rien la proportion, la « raison » de l'ensemble. Et, si l'on poursuit indéfiniment la complexité croissante de ces agrégats, on arrive sans peine à regarder la nature comme un seul indi-

vidu dont toutes les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient à l'infini leurs combinaisons et leurs modifications, sans que s'altère en rien l'harmonie constante qui fait de la totalité un être unique (I, 91). L'unité suprême de la nature, la face identique de l'univers, est donc compatible avec l'existence d'êtres d'ordre inférieur, qui n'en existent pas moins et n'en agissent pas moins dans l'univers à titre d'unités distinctes.

Grâce à ces principes, il est permis d'interpréter rationnellement et d'introduire dans la science les notions que l'expérience nous apporte relativement à notre corps individuel. Ces données ne sauraient en aucune façon être démontrées par la seule déduction logique, mais elles n'en sont pas moins mises hors de doute par la pratique de tous les jours (I, 94); elles peuvent donc être traitées comme de légitimes « postulats » (I,92). Ainsi il est vrai que le corps humain est composé d'éléments qui sont eux-mêmes des agrégats formés d'une quantité de corps plus simples, les uns fluides, les autres mous ou durs. Or chacun de ces agrégats individuels, dont l'ensemble constitue le corps humain, et le corps lui-même par suite, sont susceptibles d'être affectés de façons fort diverses par les corps extérieurs; en particulier, lorsqu'ils agissent sur les parties fluides du corps humain, les corps extérieurs les font presser sur les parties molles, dont elles altèrent la surface en y imprimant les traces du corps extérieur qui les presse. Enfin c'est un fait constant que le corps humain a besoin pour subsister d'un très grand nombre de corps extérieurs

qui le régénèrent continuellement et, d'autre part, qu'il est capable de mouvoir et de disposer les corps extérieurs d'une infinité de façons (*ibid.*).

En comprenant ce qu'est le corps humain, nous comprenons du même coup ce qu'est l'âme humaine; tel est le corps, telle est l'âme. Tout ce qui arrive dans le corps se reflète et se traduit en perception dans l'âme; plus diverses et plus complexes sont les affections que le corps humain est apte à éprouver de la part des corps extérieurs, plus diverses et plus complexes seront les perceptions qu'elles engendreront dans l'âme. D'où cette double conséquence : l'idée qui constitue l'âme humaine, loin d'être simple, est composée d'éléments spirituels aussi nombreux que les corps simples qui s'agrègent pour former le corps humain; d'autre part, l'idée d'une affection que notre corps éprouve de la part d'un corps extérieur, enveloppe tout à la fois et la nature de notre corps et celle du corps extérieur. Par là il est aisé de prévoir comment s'engendre en nous la connaissance de l'univers : en effet, dès qu'un corps étranger a modifié en quelque manière notre propre corps, l'âme qui a pour objet notre corps et ses modifications pourra contempler ce corps étranger comme existant jusqu'à ce que notre corps vienne à être affecté d'une affection nouvelle qui exclue la présence ou l'existence de ce corps; nous avons la sensation de ce corps. Ainsi nous n'avons connaissance de ce corps étranger que par l'intermédiaire du nôtre, et l'idée de ce corps, telle qu'elle se trouve en nous, exprime plutôt notre propre

constitution que la sienne (I, 93). Dès lors, s'il arrive que les parties molles de notre corps dont la surface avait été altérée par l'action d'un corps étranger, reprennent à la suite de mouvements intestins la position qu'ils avaient prise sous l'influence de ce corps étranger, aussitôt se reproduit spontanément dans l'âme la représentation primitive du corps tel qu'il a été déjà perçu (I, 94); la mémoire s'ajoute à la connaissance que fournissent les sens (I, 96). Enfin, par une nouvelle conséquence du même principe, comme deux idées qui se trouvent simultanément dans l'âme humaine correspondent à une même disposition générale du corps, sitôt que l'une de ces idées reparaît dans l'âme, la disposition du corps se retrouvant la même, la seconde reparaît à la suite de la première (I, 95).

Ainsi les idées, sensations ou souvenirs, s'associent entre elles pour former un enchaînement nécessaire qui ne dépend nullement de notre nature, ou de la nature des corps extérieurs, qui ne correspond par conséquent à aucune réalité permanente, à aucune vérité universelle, mais qui exprime et reflète les affections variables et individuelles de notre corps propre (I, 100). La connaissance de notre corps propre est enveloppée dans la connaissance générale de l'univers, sans présenter aucun privilège à quelque égard que ce soit : l'idée adéquate du corps se trouve bien en Dieu, mais en tant que Dieu a la connaissance de l'attribut de l'étendue et des propriétés universelles qui en découlent immédiatement, non pas en tant que Dieu constitue le corps humain (I, 97). Le corps humain est un système

défini de rapports, nulle affection ne se produit en lui et ne donne lieu à une perception, que celle qui modifie la proportion de ces rapports; or elle est due, ainsi que nous l'avons dit, à l'intervention des corps étrangers. La connaissance de notre corps a donc une origine aussi confuse que celle des corps extérieurs (I, 96); elle ne s'en distingue que par sa constante actualité; car toute perception implique l'existence réelle de notre corps, tandis que nous pouvons, grâce à la mémoire, contempler comme existants et comme présents des corps qui ont cessé d'être. De même, quand notre âme se prend elle-même pour objet, il se forme en elle une idée qui est identique à son objet, puisqu'elle s'explique par le même attribut de la pensée, commun à la fois à l'idée du corps qui est l'âme, et à l'idée de cette idée qui est la conscience de l'âme. La conscience soutient avec l'âme le même rapport que l'âme elle-même avec le corps (I, 98). Et ainsi que l'âme poursuive la conscience d'elle-même, d'idée en idée, indéfiniment, cette conscience demeure toujours soumise aux mêmes conditions de limitation que la connaissance du corps; comme l'imagination, elle suit l'ordre des affections corporelles; ce n'est que dans la mesure où les corps étrangers exercent sur lui quelque action, que l'homme acquiert la connaissance de son corps et la conscience de son âme (I, 96).

La connaissance claire et distincte d'un individu suppose donc la connaissance de l'enchaînement qui lie les uns aux autres tous les êtres de la nature; elle se trouve en Dieu, mais ce n'est pas en tant que Dieu est affecté par

l'idée d'un corps individuel, c'est en tant qu'il est affecté par l'idée des autres individus qui agissent sur celui-là, et que sa pensée exprime la nature dans sa totalité. La connaissance de l'individu par l'individu, connaissance par imagination qui correspond à la première phase du développement nécessaire de l'esprit et que Spinoza appelle « connaissance du premier genre » (I, 109), est donc partielle et inadéquate. « Je le dis expressément, l'âme n'a d'elle-même, de son corps et des corps extérieurs qu'une connaissance confuse, et nullement adéquate, tant qu'elle tient ses perceptions de l'ordre général de la nature, c'est-à-dire tant qu'elle est déterminée du dehors, par un concours fortuit des événements, à contempler ceci ou cela » (I, 102). Or, étant donné que l'unité qui définit l'individu constitue une essence, que toute détermination individuelle participe par suite à cette force essentielle par laquelle tout être fait effort pour persévérer dans l'être, il en résulte que toutes les idées contenues dans l'âme individuelle tendent à s'affirmer telles qu'elles y sont contenues; précisément parce que cet acte d'affirmation qui n'est que le prolongement de leur existence, entraîne la croyance à la vérité de ces idées, l'erreur naît de cette affirmation. L'idée partielle se pose comme si elle était totale; l'idée confuse comme si elle était claire. La connaissance du premier genre est réelle sans doute, en tant qu'elle est la conséquence nécessaire du rapport qui unit l'individu à l'univers (I, 105); mais, en tant qu'elle se considère comme la connaissance complète et définitive de l'indi-

vidu et de l'univers, elle devient une connaissance fausse. En effet, comme elle ne fournit la cause distincte ni de l'individu ni de l'univers, les jugements qu'elle engendre en nous sont, dit Spinoza, « comme des conséquences sans prémisses » (I, 101), c'est-à-dire des conséquences qui n'ont pas de raison d'être, qui n'existent pas, pourrait-on dire, à titre de conséquences. Ce ne sont que des opinions arbitraires et individuelles, sans rapport aucun avec la vérité, qui ne peut être que nécessaire et universelle.

Le parallélisme entre les mouvements des corps singuliers et les lois de la connaissance du premier genre, c'est-à-dire de la connaissance qui provient des objets singuliers (I, 109) fournit une première détermination de l'essence de l'homme, considéré comme individu placé au milieu de choses individuelles. Or une détermination de l'essence entraîne un mode de l'existence. Quelle est l'existence de l'homme, considéré comme un individu placé au milieu de choses individuelles? Cette existence est d'abord contingente, en ce sens que l'essence de toute chose individuelle ne peut en envelopper l'existence comme une conséquence nécessaire. Pour ce qui n'est pas la substance, pour tout ce qui ne participe ni à son infinité ni à son éternité, l'essence est séparée de l'existence; par suite, que l'homme existe ou qu'il n'existe pas, cette essence est également comprise dans la pensée divine, à titre d'essence formelle dans le premier cas, d'essence objective dans le second (I, 82; cf. I, 284). Étant donnée l'essence de l'homme, il se peut qu'il existe, comme

il se peut qu'il n'existe pas (I, 77, 190) ; l'existence lui est ajoutée du dehors, car cette existence ne dépend pas exclusivement d'une force unique qui résiderait à l'intérieur de l'essence; elle ne peut être que la résultante de toutes les forces qui agissent dans l'univers, et dont le concours la fait ce qu'elle est.

De plus, si elle ne se suffit pas pour se conférer l'existence, l'essence de l'être individuel ne suffit pas à se la continuer. Sans doute, l'effort que fait tout être pour s'affirmer lui-même, étant la conséquence de l'activité qui fait le fond même de la substance, ne peut se susciter un obstacle ou s'imposer un terme ; l'être se pose indéfiniment dans l'être, et c'est précisément cette continuité d'existence qui constitue la durée (I, 77). Mais cette durée, qui en elle-même est indéfinie, trouve, en dehors de la chose même, les conditions qui la déterminent et la limitent. Une chose dure tant que les causes extérieures qui l'ont fait passer à l'existence n'excluent pas et ne suppriment pas son existence. Le système complexe d'éléments matériels dont l'unité forme notre corps, est soumis à l'action des corps environnants ; il se forme par leur concours, et se dissout par leur opposition. La durée de notre corps, comme celle de toute chose particulière, dépend de l'ordre commun de la nature. Dieu en a l'idée adéquate, en tant qu'il a l'idée universelle de tous les corps qui composent la nature, et non pas en tant qu'il a l'idée de notre corps ; en nous par conséquent cette idée demeure inadéquate. L'individu n'a donc qu'une idée confuse de sa propre durée

(I, 103), et c'est pourquoi il n'a qu'une existence contingente et corruptible; cette nature contingente, qui ne correspond à rien dans la réalité absolue, exprime les défaillances et les misères de notre individu, condamné par son individualité même à s'isoler du reste de l'univers, à s'imaginer comme un être indépendant, et par suite aussi à agir sous les catégories du temps et de la finité (I, 104).

L'activité de l'individu, étant la conséquence rigoureuse de son existence, est soumise aux mêmes conditions qu'elle. Sa première condition, par conséquent, c'est l'essence même ; l'essence est principe efficace, principe positif, d'où découle une affirmation constante de soi (I, 132) ; tout ce qui est contraire à l'existence d'une chose, tout ce qui tend à la supprimer ou seulement à la diminuer, ne peut naturellement trouver place dans l'essence de cette chose (I, 133), et ne provient par conséquent que de l'intervention du monde extérieur. Comme l'action particulière d'un système de mouvements est déterminée par la relation de ce système individuel avec le système universel, l'idée de cette action, considérée dans l'individu même, demeure nécessairement inadéquate ; et par conséquent, en tant que l'individu est doué d'activité, qu'il produit un effet dans la nature, ce n'est pas son essence qui, à elle toute seule, explique cet effet: il y faut ajouter, en quelque sorte, l'univers tout entier. Il n'est donc pas cause intégrale ou adéquate, mais seulement cause partielle ou inadéquate (I, 125). Son activité ne peut donc lui être com-

plètement attribuée ; elle n'est pas pure activité, mais bien plutôt, puisqu'elle est déterminée avec une rigoureuse nécessité par l'activité des corps étrangers, elle est passivité. Par rapport à nous, les actes dont nous ne sommes pas les véritables auteurs, qui résultent de notre dépendance à l'égard de l'univers, sont proprement, non pas actions, mais passions (I, 123). La vie de l'individu, livré au premier genre de connaissance, est une vie de passion ; et c'est des lois de l'imagination qui constitue cette connaissance, que se déduisent à leur tour les lois de la passion.

Ainsi la passion fondamentale, celle qui est le principe de toute passion, parce qu'elle constitue l'essence même de l'homme, c'est cet effort indéfini pour être indéfiniment qui s'appelle tour à tour ou volonté ou appétit, selon qu'il est rapporté ou à l'âme ou au corps, et que Spinoza désigne d'une façon générale sous le nom de désir (I, 133). Le désir, c'est l'efficacité même de l'être humain ; mais évidemment il ne peut être saisi sous cette forme universelle, qui ne correspond à aucune réalité déterminée, l'être humain n'est qu'une abstraction ; ce qui existe, ce sont, suivant la langue qu'on parle et la série qu'on étudie, ou des mouvements ou des idées, le désir n'est autre chose que le prolongement nécessaire d'un mouvement ou l'affirmation qu'enveloppe une idée : il participe donc au caractère du mouvement ou de l'idée. Ainsi, comme la connaissance du premier genre est formée d'idées inadéquates, le désir qui en procède, en affirmant

l'essence actuelle de l'être, affirme, en même temps que sa constitution propre, la nature et l'état de tous les êtres qui l'environnent et forment avec lui l'enchaînement infini de la nature ; le désir devient donc une passion, car il dérive d'une essence qui ne peut pas être conçue par elle-même, indépendamment des autres essences, qui n'est par conséquent qu'une partie de l'univers (I, 131).

Or, par cela seul qu'il est une partie de l'univers, l'homme en subit nécessairement l'action ; son effort pour persévérer dans l'être ne demeure donc pas constamment identique à lui-même. La nécessité universelle qui est la loi de la nature le soumet à des changements qui ont leur cause non pas en lui, mais dans le monde extérieur à lui (I, 126). La quantité d'être qui mesure notre essence varie avec chaque modification qui se produit dans l'état de l'univers ; or toute variation qui affecte une quantité comporte évidemment un double sens ; elle l'affecte, comme on dit, du signe plus ou du signe moins ; l'idée qui correspond à ce changement affirme donc ou une augmentation ou une diminution de notre être. Par suite, sans qu'il y ait comparaison réfléchie entre l'état précédent et l'état suivant, elle affirmera que l'individu est passé d'un degré de réalité à un autre, ou, puisque Spinoza identifie la perfection à la réalité, d'un degré de perfection à un autre (I, 186). Cette idée est nécessairement inadéquate, puisqu'elle exprime, plutôt encore que nos affections, les dispositions de l'univers qui les ont produites ; or, comme la modification de l'essence est susceptible d'une double

détermination, de cette idée naîtront, suivant le sens de la modification produite, deux passions distinctes qui s'ajoutent au désir initial de l'être pour être de plus en plus, et qui sont simples et irréductibles comme le désir lui-même ; ces passions sont la joie et la tristesse (I, 134). La joie n'est pas la perfection, pas plus que la tristesse n'est l'imperfection ; elle ne fait que marquer un état de transition ; elle est le passage d'une perfection moindre à une perfection plus grande, comme la tristesse est le passage d'une perfection plus grande à une perfection moindre. La joie est le sentiment de l'exaltation de l'être, commune à tout homme dont la puissance de vivre se trouve accrue par le changement qu'il vient de subir ; la tristesse est le sentiment de la dépression de l'être, commune à tout homme dont la puissance de vivre se trouve diminuée par le changement qu'il vient de subir (I, 173).

La nature de ces trois passions simples explique à son tour la nature des passions complexes qui en dérivent : par cela seul que ces passions sont des passions, l'homme ne s'y suffit pas à lui-même ; il n'a pas l'indépendance de sa joie ou de sa tristesse, et son émotion ne peut s'arrêter en lui ; elle a sa cause au dehors, et naturellement sa pensée se précipite vers cette cause où l'affection du corps trouve son origine, où l'idée inadéquate trouve son complément. Toute passion engendre dans l'âme l'idée d'une cause extérieure à laquelle elle semble invariablement liée, et cette idée à son tour engendre une passion nouvelle : ainsi la passion de la joie enveloppe la passion de

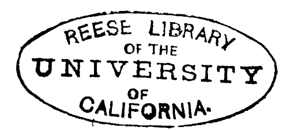
l'amour, la passion de la tristesse enveloppe la passion de la haine. Amour ou haine, ce n'est que la joie ou la tristesse, accompagnée de l'idée d'une cause extérieure (I,136, 175). En faisant effort pour conserver tout ce qu'il trouve en lui d'être et de perfection, l'homme fera effort pour conserver et rapprocher de soi ce qui lui donne une perfection plus grande, pour éloigner et détruire ce qui est un obstacle au développement de son essence : l'homme joyeux aimera ce qui fait sa joie, l'homme triste haïra ce qui fait sa tristesse. De l'amour et la haine dérivent donc, sans se confondre avec eux (I, 175) deux formes du désir, mais qui ne sont pas deux formes symétriques et équivalentes. En effet, l'amour est à la haine dans le rapport de l'affirmation à la négation ; or l'affirmation est dans le sens de l'être, tandis que la haine se heurte à l'essence même de l'être qui est affirmation de l'affirmation et négation de la négation ; en tant qu'elle procède d'un état restrictif, sinon négatif, la haine engendre un effort de l'être vers la destruction de l'être, et elle soulève elle-même sa propre contradiction. Par l'amour, l'être fait effort pour conserver, en même temps que soi, son objet comme une partie de lui-même, une condition de sa propre perfection. Par la haine, l'individu s'éloigne de son objet, il fait effort pour en supprimer ou l'existence dans la réalité ou du moins la présence dans la pensée (I, 136).

Mais, que ce soit par l'amour ou que ce soit par la haine, l'âme de l'homme n'en est pas moins attachée à une chose qui n'est pas lui, qui est extérieure à lui et en même

temps individuelle comme lui. Or cette chose, au regard de la connaissance incomplète que nous en avons, apparaît nécessairement comme contingente, c'est-à-dire que nécessairement elle est dans le temps. C'est donc le temps qui disposera de nos passions, le temps avec tous les accidents qui naissent de l'enchaînement fortuit des phénomènes. Après qu'il nous aura retiré la présence de la chose elle-même, il nourrira l'esprit de son image, il suspendra l'âme au regret d'un passé qu'il n'est pas en son pouvoir de faire renaître (I, 152), ou à l'attente d'un avenir qu'il n'est pas en son pouvoir de hâter ; il engendrera en elle comme une inévitable conséquence de ses passions premières, les deux passions qui toujours s'accompagnent et toujours se combattent de l'espérance et de la crainte (I, 140, 176) : joies et tristesses également inconstantes, qui se partagent l'âme, jusqu'à ce qu'enfin, la certitude succédant au doute, l'espérance se change en sécurité ou la crainte en désespoir (I, 140, 177). Le temps fait plus encore, il va jusqu'à détruire la chose aimée elle-même, ou tout au moins il fait naître en elle cette tristesse qui est comme une destruction partielle de l'être ; par là il suscite en nous une idée qui exclut l'idée de cette chose, et nous empêche d'imaginer ce qui faisait notre joie ; et plus l'amour était grand que nous avions pour cette chose, plus nous nous sentions devenir parfaits par elle, plus profonde sera la tristesse dont sa destruction nous saisira (I, 140). Ainsi les événements, étant maîtres de nos passions, font succéder en nous la tristesse à la joie et la joie à la tristesse, transfor-

mant notre amour en haine, notre haine en amour ; alors la nécessité des lois psychologiques qui viennent d'être établies, veut que la passion qui naît doive à cette brusque métamorphose comme un redoublement d'intensité : par exemple, l'amour qui a vaincu la haine, n'apporte pas seulement à l'âme tout ce que la joie nouvelle d'aimer lui donne de perfection, mais encore il lui fait regagner du coup tout ce que la haine ancienne lui avait enlevé de sa réalité première (I, 158 ; cf. I, 153).

Notre âme, en proie aux idées confuses qui l'assaillent du dehors, reflète ainsi tous les caprices qui sont inhérents à la nature de l'imagination; ainsi sont colorées d'émotion les choses qui d'elles-mêmes nous sont le plus indifférentes : qu'au même instant deux idées se soient trouvées unies dans une même conscience, et de cette union fortuite sort une passion nouvelle. Nous nous attachons aux idées qui ont été en nous comme les témoins de notre joie, et qui, reparaissant dans notre esprit, renouvellent cette joie par le souvenir ; nous nous détournons de celles qui ont accompagné nos tristesses et les rappellent à notre mémoire (I, 137, 175) : sympathies et antipathies que notre imagination répand sur toutes choses avec une infinie variété, qu'elle étend par exemple d'un individu à la classe tout entière, à la nation à laquelle il appartient (I,159); le plus souvent nous-mêmes nous n'en connaissons pas la raison, elles apparaissent comme le secret et le mystère de l'âme, aussi ont-elles été nommées qualités occultes (I, 138) ; mais elles s'expliquent clairement,



dans toute leur complexité, par la loi de l'association qui règle les mouvements de l'imagination, telle que Spinoza l'a formulée : « C'est une conséquence nécessaire de la nature humaine qu'un homme, se souvenant d'une chose, se souvienne aussitôt d'une autre chose qui est semblable à la première, ou qu'il a perçue en même temps qu'elle » (I, 120). La ressemblance établissant entre les idées une sorte de contact et comme un rapport de contiguïté (I,138), la passion que nous éprouvons pour un être s'étend à la multitude des êtres qui lui ressemblent, au point de s'évanouir parfois dans cette multitude même ; en effet, si ce qui est en lui appartient en même temps à un grand nombre d'autres êtres, alors il ne peut nous inspirer de sentiment nouveau et original, nous passons devant lui sans nous arrêter, et nous n'avons pour lui que du mépris. Au contraire, si un individu est véritablement rare et singulier, si rien en lui ne vient rappeler autre chose et détourner l'esprit de le considérer, alors notre esprit demeure en quelque sorte suspendu dans cette contemplation, il l'admire : passion étrange de l'admiration où Descartes voyait comme un premier trouble de l'intelligence, et qui s'explique en réalité par le simple effet d'une association mécanique. Enfin l'admiration peut s'ajouter à l'amour, et il semble qu'elle lui donne alors un prix et une portée inconnus, qu'elle en fasse une passion nouvelle ; car, pour la nommer, ce n'est plus amour qu'il faut dire, c'est dévotion (I, 164, 176).

Telles sont les passions qui naissent de la connaissance

du premier genre, si l'on considère que l'objet de cette connaissance est un être individuel et singulier, dont l'état, dont l'existence même dépend nécessairement du concours de tous les êtres individuels de la nature; mais le sujet qui connaît est, lui aussi, un être individuel et singulier, placé au milieu d'êtres individuels et singuliers comme lui. Ses organes sont entièrement semblables aux organes de ces êtres; par suite, quand il imaginera quelque affection survenue dans quelqu'un de ces êtres, cette imagination mettra en mouvement ses organes d'une façon tout identique, et nécessairement elle y reproduira la même affection. Il ne peut donc manquer de se faire que nous n'éprouvions les mêmes passions que les êtres semblables à nous, que leur joie ne soit notre joie, et leur tristesse la nôtre. Il y a en tout homme un principe d'imitation : *affectuum imitatio* (I, 145), qui renouvelle en lui l'émotion qu'il a vue chez un autre, comme si, non content de ses propres passions, il voulait encore participer à toutes celles d'autrui. Ce n'est point seulement à l'être que nous aimons, que nous nous attachons ainsi, joyeux avec lui, tristes avec lui, aimant et haïssant comme lui (I, 142) ; c'est à tout être dont les organes sont disposés comme les nôtres (I, 145). Qu'est-ce que la pitié, si ce n'est la tristesse qu'excite en nous la tristesse de nos semblables? (I, 145, 177) Qu'est-ce que l'émulation, si ce n'est le désir qu'excite en nous le désir de nos semblables? (I, 145, 182) Tout homme qui cause de la joie à un autre se concilie notre faveur; tout homme qui en fait souffrir un autre provoque notre indignation (I, 142,

178). Ces sentiments sont si naturels à l'homme qu'ils persistent à travers la haine que nous portons à notre ennemi, et qu'ils la troublent : en même temps que nous nous réjouissons du malheur de l'homme que nous haïssons, nous sommes attristés par la douleur d'un être semblable à nous, comme si par l'instabilité même des joies qu'elle procure, la haine voulait témoigner de son impuissance et de ses contrariétés (I, 143). De même, l'âme flottera partagée entre deux passions contraires, si elle rencontre quelqu'un qui hait ce qu'elle aime, ou qui aime ce qu'elle hait; au contraire, elle se raffermira dans sa passion, si quelque autre l'éprouve comme elle, car elle aime aimer avec ceux qui aiment, et haïr avec ceux qui haïssent (I, 149). Et pourtant il n'est pas en notre pouvoir de faire que nous ne soyons des individus, et que les objets de nos passions ne soient des choses individuelles ; nous sommes des individus, et souvent, en essayant de nous entourer de passions semblables aux nôtres, nous imposons nos sentiments aux autres contre leur gré, et nous les faisons souffrir par notre ambition (I, 149); les choses que nous aimons sont individuelles, et souvent la jouissance en est exclusive ; celui qui les possède nous empêche, par sa possession même, d'y participer ; cette communauté d'amour, qui devait être une source de joie, devient une cause de souffrance et d'envie (I, 151) ; ainsi s'explique cette conclusion de Spinoza : « La même propriété de l'humanité qui pousse les hommes à la pitié les a faits naturellement ambitieux et envieux » (I, 150).

De même que par les sentiments semblables aux nôtres, nous ne pouvons manquer d'être touchés, et plus vivement encore, par les sentiments qui s'adressent à nous-mêmes : qui nous aime, nous l'aimons (I, 156) et qui nous hait, nous le haïssons (I, 157) ; sans comprendre même la cause de cette affection, nous y répondons par une affection toute semblable. La passion s'accroît par cette réciprocité, et dès lors, comme il est dans la nature que toute passion tende à se développer de plus en plus, notre amour sollicite l'amour des autres, et nos bienfaits vont chercher leur reconnaissance (I, 157, 182). Mais ici encore il n'est pas en notre pouvoir de commander aux passions des autres et de leur inspirer les sentiments que nous voulons ; quelquefois nous ne rencontrons que l'ingratitude, et nous sommes tristes à cause de notre bienfaisance même ; là où nous attendions l'amour, nous ne trouvons que la haine (I, 157) ; même il y a des hommes qui sont cruels, pour qui c'est une joie que la douleur de celui qui les aime (I, 157, 183) ; ou bien encore, quelqu'un prendra auprès de l'être que nous aimons une place meilleure que la nôtre, il se liera avec lui d'une amitié plus étroite et plus tendre ; alors la joie que nous avions d'aimer sera comprimée et étouffée en nous ; nous deviendrons jaloux, et notre amour sera changé en haine, car l'amour nous aura fait souffrir, et la souffrance nous aura fait haïr (I, 151).

Ainsi l'existence d'êtres semblables à nous multiplie les contradictions qu'ont déjà soulevées nos propres passions,

non seulement parce que la vivacité de nos émotions s'accroît au contact des émotions des autres, mais aussi parce que les passions des autres pénètrent et retentissent en nous. En effet, il est dans notre nature de chercher à faire toujours plus grande la part de notre individualité. Si quelqu'un éprouve de la joie à cause de nous, nous nous représentons nous-mêmes comme ayant contribué à le rendre plus parfait; alors la causalité que nous nous attribuons redouble la joie que nous éprouvons du plaisir d'autrui, nous nous glorifions, tout comme nous aurions honte si nous devions nous imaginer comme une cause de tristesse pour autrui (I, 148, 181). De même, chaque fois que nous joignons à notre joie le sentiment que nous en sommes les auteurs, notre émotion se réfléchit sur elle-même à l'infini, et l'intensité s'en accroît indéfiniment. Sans sortir de nous-mêmes, nous trouvons en nous une source continue de joie, et c'est pourquoi la conscience de notre puissance et de notre liberté s'appelle repos intime : *acquiescentia in se*. A ce sentiment s'opposent le repentir dont l'âme est atteinte lorsque, étant triste, elle attribue sa tristesse à son prétendu libre-arbitre, ou l'humilité dont l'âme souffre lorsqu'elle déplore sa faiblesse et son impuissance (I, 166, 179). Mais la nature qui nous pousse à développer notre réalité et notre perfection, répugne à de telles passions ; au contraire, elle nous porte à vanter notre force, à rappeler tout ce qui peut nous faire valoir (I, 166) ; nous nous complaisons dans nos propres avantages, et d'autant plus qu'ils nous sont plus particuliers ; car l'amour de soi est

exclusif, il craint de se répandre sur les affections qui nous sont communes avec les autres, et qui nous éloignent en quelque sorte de nous-mêmes; il ne veut avoir pour objet que l'individu lui-même, et en lui ce qui le distingue du reste des hommes. Plus l'homme cherche à affirmer de soi, plus il niera des autres ; il sera porté naturellement à les dénigrer afin de se relever dans son propre jugement (I, 166), et son imagination finira par s'égarer jusqu'à cette espèce de délire qu'on appelle l'orgueil, où l'homme, rêvant les yeux ouverts, se décerne une puissance absolue sur tous les objets que sa fantaisie crée, mais qu'il regarde comme des réalités parce que les causes qui en excluent l'existence, ne se présentent pas à son esprit (I, 144, 180). Il semble donc que l'orgueil soit comme une maladie caractéristique de l'espèce humaine, qu'il n'y ait par suite point de place dans notre nature pour une passion opposée à l'orgueil, qui nous disposerait à ne pas nous apprécier selon notre valeur, à nous mettre nous-mêmes au-dessous de notre véritable mérite. Qu'y aurait-il en effet de plus contraire à l'effort éternel de tout être vivant pour conserver et pour accroître son être, que ce sentiment de tristesse et d'impuissance, où l'être paraîtrait consentir et contribuer à sa propre destruction ? Et pourtant les échecs mêmes qui attendent notre orgueil démesuré, la crainte des entreprises hasardeuses, surtout le mépris qu'autrui nous témoigne, ont parfois cet effet que, par une sorte de choc en retour, la tendance à persévérer dans l'être fait place à un dégoût de soi qui nous éloigne de la vie. Un pareil senti-

ment ne peut être qu'extrêmement rare ; le plus souvent il n'est que le masque de l'ambition ou de l'envie ; pourtant il existe, c'est l'abjection : paradoxe suprême où semble s'être accumulé tout ce que la passion peut porter avec elle de contradictoire et de faux (I, 181).

Voilà le tableau de la vie humaine, telle que l'a faite la connaissance du premier genre. Or, à première vue, ne semble-t-il pas qu'il manque à ce tableau ce que précisément nous y venions chercher, je veux dire la conclusion morale? En effet, Spinoza s'est proposé d'établir que les passions sont dans la nature, que leur naissance et leur développement sont conformes à l'ordre naturel : « car la nature est toujours la même, partout elle a une seule et même vertu, une seule et même puissance d'action, c'est-à-dire que les lois et les règles de la nature suivant lesquelles tout naît et se transforme, sont partout et toujours les mêmes ; c'est pourquoi il ne doit y avoir qu'une seule et même méthode pour comprendre la nature de quoi que ce soit, c'est de la comprendre par les lois et les règles universelles de la nature » (I, 125). Voici donc ce qu'a voulu Spinoza : étant posées les propriétés des idées inadéquates, en déduire toutes les passions de l'humanité à l'aide de la seule forme de la nécessité conçue comme la loi de l'univers. Or une telle déduction est par définition même exclusive de tout jugement moral : elle nous met en présence d'une puissance unique, qui demeure toujours identique à elle-même, puissance infinie et divine, à laquelle nous ne

saurions imputer de défaillances. Dès lors, l'explication de chacune de nos passions est pour toutes également une justification de leur existence ; c'est la loi de la nature qui nécessairement les a produites, elles ne sont que le déploiement de l'essence intime qui est en nous l'expression de la divinité, et toutes par suite elles ont le même droit à se développer (I, 285). Il est vrai qu'au cours de sa déduction Spinoza remarque qu'en bien des occasions elles se heurtent et se contredisent l'une l'autre, qu'elles soulèvent en nous une sorte de combat qui nous met aux prises nous-mêmes avec nous-mêmes; mais cette remarque ne saurait être une condamnation des passions, elle ne sert qu'à constater les faits : Spinoza indique les cas de conflits, il n'a pas à les résoudre, il n'a pas de parti à prendre, puisqu'il veut parler des passions avec la même tranquillité, le même détachement d'esprit qu'un géomètre parlant de lignes et de plans (I, 125); or un géomètre n'a pas de préférence, et il ne s'avise pas de dénigrer une espèce de figures afin d'en recommander une autre. Il est impossible de soumettre les passions à une catégorie proprement morale, car il est impossible de faire appel à une idée qui réside dans un monde supérieur à la nature, et qui la juge. Il n'y a point de passions qui soient justes, ni de passions qui soient injustes; toutes, elles sont également légitimes. Il n'y a point de passions qui puissent être dites ou bonnes ou mauvaises, si par ces mots on entend en déterminer le caractère moral, et porter un jugement sur la valeur de l'individu qui en est le siège; toutes les passions sont

également le produit d'une même nature, l'effet de la nécessité universelle. Le bien et le mal en soi ne sont que de pures fictions, créées par un esprit dupe de ses propres abstractions (I, 73; cf. II, 475); et ainsi il est vrai qu'au point de vue de la nature universelle, dans la vérité absolue, les passions n'ont point de rapport avec la moralité.

Mais il est vrai aussi que pour Spinoza la connaissance du premier genre ne nous place pas nous-mêmes au point de vue de la nature universelle et dans la vérité absolue; c'est une connaissance d'imagination, faite de conceptions partielles, propre à un être fini; dès lors, en tant que cet être fini se pose lui-même comme le centre à quoi tout se rapporte, toute passion prend vis-à-vis de lui un certain sens et une certaine valeur, et l'on peut dire d'elle qu'elle est bonne ou qu'elle est mauvaise, en exprimant par ces termes non pas une propriété intrinsèque et réelle de la passion, mais uniquement la relation qu'elle soutient avec notre propre essence (I, 189). Augmente-t-elle ce que nous avons en nous de réalité, ou, comme dit Spinoza, de perfection, alors elle est bonne; diminue-t-elle au contraire cette même réalité, cette même perfection, elle sera dite mauvaise (I, 154). En ce sens toute joie est bonne, toute tristesse est mauvaise. Selon l'ordre naturel, les passions ne comportent pas d'autre classification, et c'est bien suivant cette distinction qu'elles agissent en réalité. En effet, si l'on regarde les passions non plus comme des sentiments, mais comme des désirs, c'est-à-dire si l'on considère en elles l'action qu'elles nous déterminent à

faire, il apparaît qu'elles nous portent toujours vers ce qui doit dans notre opinion nous procurer de la joie ; car le désir n'est autre chose que l'essence même de notre être, qui est de chercher notre bien. Dans la débauche, dans l'ivresse, dans l'avarice, c'est leur joie que les hommes poursuivent, car ils ont conscience que leur joie est leur bien ; et de même, faire du bien à quelqu'un, lorsque l'amour nous y porte, qu'est-ce autre chose que lui procurer de la joie ? lui faire du mal et se venger de lui, qu'est-ce autre chose que le rendre aussi triste qu'on peut ? (I, 156) La joie et la tristesse dont elles sont la cause, donnent donc aux passions comme une sanction que les hommes recherchent pour eux et qu'ils veulent appliquer aux autres ; par suite, il y a là un critérium qui peut en déterminer la valeur. En effet, s'il était possible d'espérer que d'elles-mêmes nos passions se tournent en joie et en amour, qu'elles nous fassent une vie tout entière de joie et d'amour, ne conviendrait-il pas que l'homme s'en tînt à cette vie, où, déployant sans obstacle tout ce que son essence comporte de réalité, il atteindrait sans effort à la perfection de sa nature ? Or peut-être cette espérance n'est-elle point vaine ; peut-être la nécessité des lois qui régissent le développement de nos passions implique-t-elle que la joie l'emporte en nous sur la tristesse. En effet, puisque notre désir est notre essence elle-même, dans sa tendance à persévérer indéfiniment dans l'être, l'intensité de ce désir se mesurera exactement à la quantité d'essence qui est en nous ; la tristesse où notre essence est com-

primée et diminuée, où nous avons moins d'existence, pour ainsi dire, doit donc engendrer un désir moins puissant que la joie, qui semble redoubler notre force de vivre et d'agir (I, 201). Le désir est essentiellement affirmatif, notre nature est dans le sens de la joie, elle tend à la joie, et dans sa joie même elle puise un accroissement de force pour y tendre de plus en plus.

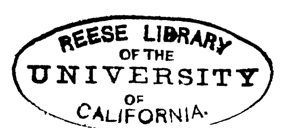
Mais peut-il se faire que, dans les conditions où se développent nos passions, cette tendance soit satisfaite ? Question décisive, car, s'il arrivait que les contradictions signalées dans le jeu des passions fussent des contradictions accidentelles, si elles se résolvaient d'elles-mêmes par le simple mécanisme de leur composition, alors la félicité de l'homme serait assurée par la connaissance du premier genre, et la recherche morale serait terminée. Or il n'en peut être réellement ainsi. La nature des passions humaines veut qu'une passion ne subsiste jamais identique à elle-même, que nécessairement elle rencontre venant de l'individu lui-même ou d'un individu étranger une passion qui lui est contraire, c'est-à-dire qui tend à entraîner l'homme dans une direction opposée (I, 190). En effet, étant donnée la nature individuelle de l'homme, il est impossible que la passion naisse en lui de sa propre initiative, il faut toujours qu'un objet extérieur détermine en lui quelque affection d'où sortira cette passion ; l'idée de cette affection par conséquent, enveloppe tout à la fois la nature du sujet qui l'éprouve et la nature de l'objet qui la cause. Autant d'objets divers, autant d'affections diverses et autant de

passions différentes, de sorte que, le monde extérieur nous assiégeant sans cesse de perceptions nouvelles, notre âme est agitée de passions sans cesse renaissantes, « flottant comme les ondes de la mer soulevées par les vents contraires, incertaine des événements et du destin » (I, 171). Et non seulement notre amour et notre haine varient à l'infini suivant l'objet auquel nous nous attachons, et engendrent par leurs combinaisons des passions si nombreuses qu'il faut désespérer d'en savoir le compte (I, 172), mais encore il doit arriver qu'un même objet produise en nous selon le temps des émotions toutes différentes. La satisfaction de notre faim, par exemple, changera la disposition de nos organes, et les mets qui excitaient notre appétit soulèvent en nous un invincible dégoût ; de même, dans toute passion d'amour il y a un principe d'inconstance et de ruine qui fatalement la détruira. Mais, s'il est impossible qu'un même objet fasse toujours la même impression sur un même individu, que faudra-t-il dire, en considérant la diversité des individus eux-mêmes ? Si chaque homme est si souvent en désaccord avec lui-même, comment pourrions-nous espérer que tant d'hommes différents puissent s'accorder entre eux ? (I, 209) Leurs passions seront éternellement diverses comme les essences dont elles sont la conséquence (I, 169), et, fussent-elles toutes semblables, elles n'empêcheraient pas les hommes de s'opposer les uns aux autres et de se nuire : en effet, de l'amour que les hommes ressentent ensemble pour un même objet naît la jalousie, et la jalousie, c'est de la haine (I, 210) ; un homme

est ambitieux, il veut plaire à tous, être pour tous une cause de joie, et il semble qu'il travaille ainsi au bonheur commun ; mais tous les hommes sont ambitieux également, et, désirant tous occuper la première place dans l'amour de leur prochain, ils se heurteront et se choqueront par leur ambition même (I, 149). L'être livré à la passion est, par la logique même de cette déduction, isolé entre tous les êtres et opposé à tous. Or c'est une vérité évidente, un axiome que « dans la nature il n'y a pas d'être individuel tel qu'il n'y en ait point d'autre plus fort et plus puissant ; mais, un être individuel étant posé, un second plus puissant est également posé par lequel le premier peut être détruit » (I, 191) ; par conséquent « la force de l'homme pour persévérer dans l'être est une force limitée, et la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment » (I, 192). Cela est nécessaire, comme il est nécessaire que l'homme soit un individu, car, en face de la nature universelle, qu'est-ce qu'un individu, si ce n'est en face de l'infini le fini, en face du tout quelque chose qui équivaut exactement à rien ? Encore est-ce trop de dire que les efforts de l'homme seront vaincus, que ses passions seront brisées au choc du monde extérieur, comme si ses efforts étaient véritablement à lui, comme si ses passions trouvaient en lui leur origine et leur mesure ; en réalité, l'essence de l'homme ne suffit pas à définir la force d'une passion, ni son accroissement ; pour cela, il faut comparer avec cette essence la puissance de la cause qui agit du dehors sur nous. Cette puissance, étant infiniment supérieure à la

nôtre, peut soulever en nous une passion capable d'étouffer tout ce que nous avions par nous-même de force active et d'efficacité, et qui s'attache à nous obstinément, sans que nous en puissions rejeter le fardeau (I, 194). Loin d'avoir quelque chance de victoire dans la lutte que nos passions soutiennent contre la résistance ou l'hostilité du monde extérieur, nous ne saurions être assurés du triomphe dans ce conflit intime de nos propres passions; nous sommes au-dedans de nous-mêmes victimes d'une force étrangère à nous et qui nous détermine nécessairement à agir. La contradiction qui nous avait apparu dans la passion n'est donc pas un simple accident ; elle est à la base de la passion ; elle fait, pourrait-on dire, son être même.

Mais au moins, répondra-t-on, faut-il tenir compte d'un auxiliaire qui vient à notre secours dans le combat, et qui peut-être en changera la face. La conscience nous donne la connaissance du bien et du mal; cette connaissance ne nous délivrera-t-elle point du joug des passions en nous donnant une règle pour distinguer entre elles, pour nous attacher aux unes et pour repousser les autres ? Selon Spinoza, cela est impossible tant que l'homme demeure un individu livré à son imagination. En effet, l'idée du bien et du mal ne peut engendrer aucune passion, puisque cette idée est la conséquence des passions elles-mêmes. Nous ne désirons point une chose parce qu'elle nous semble bonne, mais, parce que nous la désirons, elle nous semble bonne (I, 154). Le fait primitif, le fait réel, c'est celui-ci : nous désirons ce qui paraît devoir nous causer de



la joie, nous fuyons ce qui paraît nous devoir causer de la tristesse. Le bien ou le mal, c'est tout simplement ce désir lui-même ou cette aversion. Dès lors, la connaissance du bien et du mal est liée à notre joie et à notre tristesse, comme la conscience de l'âme l'est à l'âme, sans qu'il y entre aucun élément nouveau, susceptible d'affaiblir ou d'accroître l'intensité de ces passions (I, 196). Supposât-on, en outre, que cette connaissance fût conforme à la vérité, la conclusion serait encore la même ; en effet, il n'est pas au pouvoir de la vérité, lorsqu'elle succède à l'erreur, de détruire ce que l'erreur elle-même contenait de vérité ; la supposition en serait absurde, puisque ce serait supposer qu'il est au pouvoir de la vérité de se détruire elle-même (I, 192). Par conséquent il n'y a rien dans l'idée vraie qui puisse détruire ce que les passions enferment en elle de positif, c'est-à-dire la force par laquelle elles nous déterminent à agir ; cette force ne cèdera point à la seule puissance de la vérité, car elle ne peut être vaincue que par une force plus grande et opposée. Pour que la connaissance vraie du bien et du mal puisse agir sur nos passions, il faut qu'elle se tourne elle-même en passion, qu'elle devienne une passion plus forte, capable par suite de les modérer et de les réprimer (I, 199). A ce prix seulement la vérité triomphera de nos passions ; mais ce n'est pas de la connaissance du premier genre que sortira jamais un pareil triomphe. Nos préjugés combattent d'abord contre nous, les homme se croient libres, et toute passion que nous avons pour un être supposé

libre s'accroît en vertu de cette liberté même, parce qu'elle se resserre tout entière sur l'idée de cet être, que nous isolons de toute espèce d'antécédent, tandis que la vérité, qui nous fait concevoir toute chose comme nécessaire, disperse la passion sur la série des causes, et l'affaiblit (I, 151). Enfin l'intensité de nos passions dépend de la vivacité de notre imagination, qui elle-même dépend du temps et de ses caprices : à mesure qu'un objet s'éloigne de nous, l'impression qu'il avait faite sur nos organes s'efface, ou bien, si nous ne nous attendons à le voir que dans un avenir éloigné, nous n'en sommes que faiblement affectés ; en revanche, rien ne peut résister à l'attrait de la sensation présente qui excite et renouvelle en nous la passion (I, 196). Or nous pouvons bien être sûrs qu'une chose nous est bonne, mais nous ne pouvons pas faire qu'elle soit, selon notre gré, présente à notre imagination ; cette chose n'est pour nous qu'une simple possibilité, son apparition est contingente ; aussi l'impression qu'elle fait sur nous languit et meurt en face de la passion que nous inspire un événement qui est actuel, ou qui est nécessaire (I, 200). Fatalement donc, la connaissance du bien et du mal, telle qu'elle peut se présenter à notre imagination, sera étouffée par cette infinité de sensations présentes dont le monde extérieur nous entoure à chaque instant; fatalement donc l'impuissance sera le dernier mot de la passion.

Les hommes n'ont pu prendre conscience de cette impuissance sans se plaindre et sans s'indigner; mais cela est,

et il est impossible que cela ne soit. Pour que l'homme eût une existence indépendante et nécessaire, pour qu'il vécût toujours, il faudrait que toutes les forces de la nature conspirassent à écarter de lui toute cause de mort, toute chance de destruction ; il faudrait en un mot qu'il réglât l'ordre entier de la nature dans l'infinité de la pensée et dans l'infinité de l'étendue ; qu'il fût lui-même cette double infinité, qu'il fût Dieu (I, 194). L'homme s'explique en Dieu, mais par ce qui représente en Dieu l'essence actuelle de l'homme, c'est-à-dire que sa puissance est une partie de la puissance de Dieu, qu'il est une partie de la nature ; il est impossible que son corps ne subisse pas de la part des corps extérieurs à lui des changements dont il n'est nullement la cause, que son esprit ne reçoive des idées qu'il n'a nullement formées, en un mot qu'il ne soit pas passif, en proie aux passions. Ses actions ne sont que les résultantes nécessaires des lois universelles ; en lui rien ne vient de lui, c'est un esclave.

Par conséquent, si l'homme n'était autre chose qu'un individu, si son intelligence devait se réduire à la connaissance du premier genre, la conclusion de Spinoza ne serait point douteuse : le pessimisme serait le vrai. Condamné par la nature à la souffrance, à la haine, au dégoût de soi, traité par ses semblables comme par ses pires ennemis, l'homme serait si misérable qu'il ne pourrait espérer de soulagement à ses maux qu'à la condition de contredire sa propre nature, et de renoncer en quelque mesure à son individualité. C'est pourquoi les Prophètes,

qui n'avaient en vue que l'intérêt général, ont déclaré bienfaisantes et érigé en vertus les passions qui donnent à l'homme conscience de sa faiblesse. A l'orgueil naturel qui exalte en nous l'envie, la colère, la vengeance, qui entretient entre les hommes une guerre perpétuelle, ils ont opposé l'humilité et le repentir, passions qui n'ont point de valeur morale sans doute, qui accusent au contraire l'impuissance de l'homme, mais qui, précisément à cause de cela le rendent plus docile à une règle de vie morale, et de loin le préparent à la liberté (I, 227). De même, c'est une faiblesse de l'âme que cette disposition à la pitié qui nous rend tristes de la tristesse d'autrui, et nous fait participer en quelque sorte à toutes les infirmités de l'univers ; mais, puisque nos semblables devront à cette pitié d'être secourus et de devenir moins tristes, la pitié formera un lien d'amour entre les hommes, et c'est pourquoi « celui que la pitié ne touche pas, celui-là est appelé avec raison inhumain, car il ne ressemble pas à un homme » (I, 225). Ainsi, quoique la passion ne reçoive que du dehors et que par accident une limite et une règle, il se peut qu'elle crée néanmoins entre les hommes une certaine solidarité : le désir de plaire à autrui, qui, abandonné à lui-même, engendrait l'ambition, devient, quand il est réfréné par le souci de ne point nuire aux autres, la modestie, ou d'un nom plus général qui en montre mieux le véritable caractère, l'humanité (I, 147, 184 ; cf. I, 246). Ce lien, qui n'existe encore que dans l'opinion, prend enfin un corps et une réalité dès que les hommes sont sortis de l'état de nature

pour constituer un véritable État : alors, au-dessus de leurs forces individuelles, ils ont établi une force supérieure, d'où émane une volonté unique. En effet, « c'est une loi universelle, si profondément imprimée dans la nature de l'homme que nul n'en peut méconnaître l'éternelle vérité, à savoir que personne ne néglige ce qu'il regarde comme son bien, si ce n'est dans l'espoir d'un bien supérieur, ou dans la crainte d'un mal plus grand, que personne n'endure un mal si ce n'est pour en éviter un plus grand, ou dans l'attente d'un bien supérieur » (I, 555) ; il suffit donc que l'État attache l'espérance d'une grande récompense à la recherche du bien général, la crainte d'un grand châtiment à la poursuite du bien individuel : par ses promesses et par ses menaces, il aura détourné l'homme de lui-même pour l'unir à la société, il aura ainsi donné une règle à sa vie, il aura créé le juste et l'injuste, le mérite et le démérite (I, 217 ; cf. I, 559). Mais cette justice ne peut être le bien véritable, ce mérite ne peut être la vertu ; la communauté des espérances et des craintes n'établit entre les hommes qu'une unité matérielle, qu'une union de contrainte. L'État ne s'appuie nullement sur la raison pour combattre la passion : il se sert de la passion contre la passion ; c'est à l'équilibre des passions, non à leur suppression, qu'il doit la paix et la sécurité. Toute philosophie qui conçoit l'homme comme un individu, régi par les lois de l'universelle nature, est incapable de lui proposer une autre règle de morale que le renoncement à soi-même et la soumission à l'autorité de l'État ; elle ne peut pas dépasser les

conclusions pessimistes et négatives auxquelles nous aboutissons ici.

A supposer, en effet, que la discipline de l'humilité et de la pitié, que la législation civile soient nécessaires pour que les hommes forment une humanité, à supposer qu'elles annoncent un règne supérieur au règne de la nature et qui serait le règne de la moralité, il est vrai néanmoins qu'elles n'y pénètrent pas; nécessairement elles restent en deçà de la moralité, car elles ne font que substituer à certaines passions d'autres passions, c'est-à-dire d'autres formes de l'esclavage. Or il n'y a rien de commun entre l'esclavage et la moralité, car la moralité, c'est l'être, et l'esclave n'existe pas. « Les passions, dit Spinoza, peuvent être rapportées à l'âme, en tant qu'il y a en elle quelque chose qui enveloppe une négation » (I, 131). De même que l'imagination est la négation de la pensée, la passion qui en dérive est la négation de l'être. L'individu n'existe pas moralement; en sorte que, pour répondre à la question que s'est posée Spinoza : Qu'est-ce que la vie morale selon la connaissance du premier genre? il suffit de répondre : Selon la connaissance du premier genre, il n'y a pas de vie morale.

CHAPITRE VI

L'ACTION

En traitant l'homme comme un pur individu, il est impossible qu'on ait épuisé l'étude de son essence. En effet, ce qui caractérise un individu, c'est qu'il se distingue des individus avec lesquels il est en relation, et qu'il s'oppose à eux. Mais le concept même de relation implique que ces termes, tout en étant distincts et opposés en quelque manière, soient unis par un lien intelligible, qu'ils offrent par conséquent quelque identité de nature. Ce qui se représentait à l'imagination comme diversité pure et contrariété se résout pour l'intelligence en communauté et en unité. Or la considération des caractères communs aux différents individus et qui sont la raison de leurs relations, fournit nécessairement une seconde détermination de l'essence, ou, comme nous avons convenu de dire, une seconde essence de l'homme.

Le corps est l'objet de l'âme. Les éléments qui le constituent, et, d'une façon générale, tous les corps s'expliquent également par un même attribut qui est l'étendue ; ils ont par suite des propriétés identiques qu'ils tiennent de cet attribut. De plus, comme ils sont tous soumis aux lois du mouvement, il faut bien qu'il y ait entre eux une

certaine homogénéité. Donc, comme dit Spinoza, tous les corps s'accordent par quelques côtés (I, 88) ; ils ont des caractères communs ; or dire que ces caractères sont communs à tous les éléments de la matière, c'est dire qu'ils se retrouvent au même titre dans la partie et dans le tout, que non seulement ils appartiennent à la totalité en tant que totalité, mais encore qu'ils sont compris intégralement dans chaque partie (I, 106). A ces propriétés générales correspondent nécessairement dans l'âme des idées ; ces idées sont intégrales en Dieu, non pas seulement en tant que Dieu est la pensée infinie dont la nature infinie est l'objet, mais encore en tant qu'il est affecté par l'idée d'un corps particulier, puisque la considération de ce corps suffit à rendre compte de ces propriétés ; en d'autres termes, ces idées sont adéquates en l'hommé (*ibid.*). Étant adéquates, ces idées constituent un genre de connaissance distinct de la connaissance du premier genre, connaissance par imagination, essentiellement inadéquate ; ce sera la connaissance du second genre, ou connaissance par les notions communes (I, 110).

Que sont ces notions communes ? Elles ne sauraient se confondre avec les universaux de la scolastique ; les universaux ne sont que des fictions de l'imagination ; devenant vite incapable de maintenir quelque distinction entre ses propres produits, elle les superpose les uns aux autres, sans tenir compte de leurs différences particulières et de leur nombre toujours déterminé, jusqu'à ce que, du sein de cette multiplicité qui se contredit elle-même, jail-

lisse une unité factice et arbitraire qui ne reflète que les accidents des objets ou les caprices de notre imagination (I, 109). Ce n'est pas par ce procédé de vague généralisation que la notion commune est formée, c'est par une abstraction rationnelle : la pensée, placée devant un corps particulier, ne se demande pas à quelle classe il appartient, mais par quelle cause il agit ; elle ne cherche pas à sortir de ce corps particulier, ce qui la condamnerait à se contenter des considérations extrinsèques ; elle trouve au dedans de lui sa raison, qui est enveloppée dans son être. L'homme, le cheval, le chien étaient autant d'universaux que chacun se représentait à sa manière ; l'un définissait l'homme un bipède sans plumes, l'autre un animal qui vit ou un animal qui a la raison, etc. (*ibid.*) ; au contraire, une notion commune, ce sera, par exemple, le mouvement dont les déterminations ne peuvent être saisies que d'une seule façon par l'intelligence. En un mot, la notion commune est une loi. Les notions communes ne constituent donc l'essence d'aucun être particulier, car elles expriment en lui ce qui se retrouve chez tous les autres êtres (I, 106). On peut donc dire qu'elles sont abstraites, mais à condition de bien définir l'abstraction spinoziste ; cette abstraction ne peut nullement être comprise comme s'opposant à la réalité, elle a un caractère tout mathématique, elle ne fait que détacher du tout concret une partie qui demeure homogène au tout. Elle ne risque donc point de s'égarer dans les idées « transcendantales » (I, 108 ; cf. II, 462, sqq.) de l'être, de la chose, etc. ; son objet participe toujours à la

réalité. Il est une réalité intellectuelle, parce qu'il est universel ; or l'universalité est la forme de l'intelligibilité. Ce qui existe pour la raison, c'est ce que chaque être a reconnu en soi nécessairement, de la même façon qu'un autre le reconnaîtra en lui, et qu'il a reconnu comme étant également dans tout être semblable à lui. La connaissance du second genre est une connaissance par raison (I, 109). L'individu ne s'y considère plus comme tel, c'est-à-dire qu'il ne fait plus abstraction de toutes les causes qui agissent sur lui ; étant effet, il se met en rapport avec ses causes, ou plutôt il prend pour objet de sa réflexion le rapport même de causalité. En s'approfondissant, il s'identifie du dedans avec l'univers, et sans s'arrêter aux termes particuliers entre lesquels il avait d'abord perçu la relation, il s'élève jusqu'à la conception de la loi ; son propre être ne lui est plus qu'une occasion d'atteindre l'ordre universel. Tel est le progrès qui s'effectue dans l'esprit, lorsqu'il passe du joug de l'imagination à la domination de la raison : au lieu de n'être qu'une partie qui s'isole elle-même et se pose comme totalité, il se place au point de vue de l'ordre universel et ne se considère lui-même que par rapport à cet ordre universel.

Comment s'explique un pareil progrès ? Comment est-il possible que l'homme, sans sortir de soi, étende sa pensée à la nature entière ? Cela est possible parce que l'esprit est une puissance dialectique. Ce qui est réel, ce n'est pas le mode en tant que mode, c'est le mode dans son rapport à l'attribut, ou plutôt c'est l'attribut lui-même ; ce

n'est pas le corps, c'est l'étendue. L'être dans son fond n'est donc pas individuel, mais universel ; le progrès dialectique de l'imagination à la raison est donc la véritable expression de la réalité. Ce progrès est dans le sens de la nature, et il s'accomplit simplement par le développement spontané de l'esprit. Entre l'imagination et la raison, en effet, il y a une opposition logique, qui donne lieu à une opposition morale, il n'y a pas d'opposition réelle ; car il ne peut y en avoir entre ce qui n'est pas, d'une part, et ce qui est, de l'autre. Tout ce qu'il y avait de positif dans l'acte d'imagination, est vrai en tant que positif et demeure toujours tel ; la raison ne fait qu'abolir une limite, que dissiper une apparence (I,191). Quand nous savons que la distance du soleil est plus de six cents fois le diamètre de la terre, nous n'en continuons pas moins de le voir à deux cents pieds de nous : il est bien vrai que nous ne pouvons pas ne pas l'imaginer ainsi, il est faux seulement que ce soit là sa vraie distance et qu'il n'y ait pas un moyen rationnel de déterminer cette distance avec certitude. L'erreur n'est qu'une privation de connaissance, qu'une négation (I, 105). L'œuvre de la raison est de nier cette négation, c'est-à-dire d'affirmer, d'enrichir l'affirmation première par une affirmation nouvelle, c'est d'étendre la partie, jusqu'à en faire un tout. C'est donc à la puissance intérieure de l'esprit qu'il appartient de créer la vérité. Ainsi l'esprit ne doit qu'à lui la possession de la vérité, c'est à lui seul aussi qu'il en demande le témoignage. Il ne pouvait y avoir rien

de stable ni de consistant dans les représentations de l'imagination ; par cela seul qu'elles se déposaient dans l'esprit, séparées de tout ce qui faisait leur raison d'être, elles requéraient toujours un complément ; par cela seul qu'elles se succédaient multiples et diverses sans aucun lien les unes avec les autres, elles se remplaçaient et se combattaient sans cesse. Presque nécessairement, l'imagination aboutit à l'agitation de l'esprit, *fluctuatio* (I, 113), agitation souvent féconde parce qu'elle stimule l'activité intellectuelle ; quand bien même d'ailleurs, elle conduirait au repos, ce repos proviendrait de notre inertie, il serait une pure négation, l'absence de doute et ne saurait en aucun cas se confondre avec la certitude, qui est la conscience d'un acte positif : « Supposez aussi forte que vous voudrez l'adhésion à l'erreur, jamais, dit Spinoza, nous ne l'appellerons certitude » (I, 118). Au contraire, la conséquence nécessaire de l'activité rationnelle, c'est la certitude ; autant il est impossible que celui qui a une idée inadéquate soit certain qu'elle est vraie, autant il est impossible que celui qui a une idée adéquate en mette la vérité en doute ; car, de même qu'à toute affection du corps correspond nécessairement dans l'âme une idée dont elle est l'objet, de même à toute idée qui est dans l'âme correspond nécessairement une seconde idée qui a la première pour objet, et qui est la conscience de la première. La vérité enveloppe donc en elle la conscience d'elle-même ; elle est son propre indice, et la raison, qui est source de vérité, est par là aussi source de certitude (I, 111).

Ainsi, selon la connaissance du second genre, c'est la vérité, en quelque sorte, qui constitue l'essence de l'âme. Or l'essence de l'âme se transformant, nécessairement aussi l'âme a un autre mode d'existence. En effet, par l'imagination, l'homme, posant son existence antérieurement à celle de l'univers et indépendamment d'elle, ne pouvait la poser que comme contingente ; au contraire, par la raison, l'homme s'élève au-dessus de sa propre individualité pour chercher dans la considération de la nature entière la loi de l'existence universelle; or cette loi, c'est la nécessité. Ce n'est pas que la nature de la réalité ait changé : tout imaginaire qu'elle fût, la contingence était elle-même une illusion nécessaire, mais la forme de la réalité a changé, l'âme a pris conscience de la nécessité qui régit la nature ; cela suffit pour qu'elle conçoive tout autrement sa propre condition. Son existence lui apparaît comme liée à l'existence d'un système dont elle fait partie, et c'est l'existence nécessaire de ce système qu'elle pense en pensant la sienne (I, 113).

Comprendre les choses, sous la catégorie de la nécessité, c'est aussi les comprendre sous la catégorie de l'éternité. Ce qui est contingent est attaché à un temps déterminé, puisqu'il n'existe qu'en relation avec ce temps ; ce qui est nécessaire dépend d'un ensemble d'où il est déduit sans aucune considération de temps. Les propriétés générales qui sont l'objet de la connaissance du second genre, ne sauraient être situées dans telle ou telle essence individuelle qui existe à un moment donné, pendant un temps

limité ; ce sont des vérités universelles dont l'application ne saurait avoir de durée déterminée, elles se réalisent toujours avec un même succès ; participant à la nécessité qui découle des attributs exprimant l'essence de Dieu, elles participent aussi à l'éternité. L'objet de la raison, c'est l'ordre nécessaire et éternel des choses ; par la connaissance du second genre, l'âme prend en quelque mesure conscience de l'éternité (I, 114).

Or cette nouvelle existence entraîne avec elle une conduite nouvelle. Quelle sera la vie de l'homme selon la connaissance du second genre, et, si l'on peut ainsi dire, selon l'essence du second genre ? Tout d'abord, les idées d'où naissent les désirs et les actes de l'homme, étant des idées adéquates dont l'homme trouve en lui seul l'origine et la vérité, l'homme sera véritablement l'auteur de ses actions, il en sera la cause totale et adéquate (I, 125). Il agira, dans toute la force du terme ; la vie morale ne sera plus une vie de passion, mais une vie d'action. Quels seront dans la pratique, et par rapport à nous-mêmes, les résultats de cette transformation ? La connaissance du second genre, étant une connaissance toute formelle, ne modifie nullement ce qui était l'objet primitif de notre effort ; la raison ne cherche pas à détruire la nature, elle se contente de la comprendre. Aussi la raison ne réclame-t-elle rien qui répugne à la nature, qui soit en contradiction avec elle (I, 201, 454). La nature veut que l'homme fasse ce qu'il est de son essence de faire, et la raison le veut

également; en un sens, on pourrait dire qu'elle le veut davantage: en effet, suivant la nature, nous agissons moins suivant notre essence propre que suivant toutes les modifications que l'univers lui fait subir et qui ne sont point nôtres, tandis que les idées de la raison étant originaires de nous et adéquates en nous, c'est dans notre essence et dans notre essence seule, ou, comme dit encore Spinoza, dans les seules lois de notre nature (I, 203), que nous puisons nos raisons d'agir; agir par raison, c'est donc agir véritablement selon notre essence. Or notre essence consiste à conserver et à développer notre être ; ce sera là l'œuvre de notre raison. Il n'est donc pas vrai de dire que la raison propose à l'homme l'idéal d'un bien qui serait autre chose que nous-mêmes, qui aurait en soi, par soi, une valeur incomparable et surnaturelle, qui serait, en un mot, le bien absolu ; il n'est donc pas vrai de dire qu'aux yeux de la raison l'homme ait sa fin dans un monde supérieur et transcendant, une fin absolue. En réalité, le seul bien que connaisse notre raison, c'est notre réalité, notre perfection, et le seul signe auquel elle le distingue, c'est la joie ; de même nous n'avons pas d'autre fin que notre appétit qui seul attache du prix aux choses, qui seul les fait pour nous, et, selon leur rapport à lui, bonnes ou mauvaises (I, 189). Ainsi, puisque nous continuons à vivre et que les lois de la vie sont toujours les mêmes, nous faisons, en suivant la raison, ce que nous faisions en obéissant à l'imagination; seulement nous faisons par vertu ce que nous faisions par passion (I, 231, 255). La connaissance

du premier genre ne laissait pas de place à la vertu, puisque agir par passion c'est agir par la vertu d'autrui; mais dans la connaissance du second genre, c'est notre puissance, et notre puissance seule, qui se manifeste, notre vertu par conséquent (I, 202). Or, comme notre puissance tend avant tout à conserver notre être, le premier fondement de la vertu, c'est l'effort pour se conserver soi-même; ce serait lui enlever son principe que de la faire consister à vivre et à se conserver à cause d'un autre. La vertu d'un individu se définit par son essence, non par celle d'autrui; cette essence nous pousse à être heureux, mais pour être heureux il faut être; notre effort vers le bonheur sera donc d'abord un effort vers la vie. Porter atteinte de soi-même à sa propre existence, en dehors de toute circonstance extérieure qui viendrait nous contraindre malgré nous à cette extrémité, ce n'est pas un acte de vertu, c'est même une chose dont on ne peut sans absurdité concevoir la possibilité; car une telle supposition ne serait pas moins contradictoire que celle-ci : quelque chose s'est fait de rien (I, 204). Négliger ce qui peut contribuer à conserver et à accroître notre être, c'est-à-dire ce qui nous est utile, ne peut être que le comble de l'impuissance; le propre de la vertu, c'est tout au contraire de rechercher ce qui nous est utile, ce qui est notre être même. « Agir absolument par vertu, ce n'est en nous rien autre chose qu'agir, vivre et conserver son être (trois expressions synonymes) en prenant pour principe de rechercher notre utilité propre » (I, 205).

L'utilité est donc le principe de la conduite rationnelle; mais, suivant Spinoza, qu'est-ce que l'utilité? Elle ne se réduit pas, comme le penseront les philosophes français du XVIII[e] siècle, ou l'école anglaise après eux, à l'expérience des plaisirs et des peines, expérience qui varie avec les différents individus et même se contredit en chacun d'eux? Elle est l'utilité véritable, *revera utile* (I, 201), et l'introduction de ce concept de vérité, tel que l'entend Spinoza, suffit à faire de son utilitarisme la contradiction directe de celui qu'a pu imaginer une psychologie empirique ou phénoméniste. En effet, l'utilité véritable, c'est celle que la raison détermine avec certitude. Or de quoi la raison peut-elle être assurée, si ce n'est d'elle-même? Notre raison, c'est nous-mêmes en tant que nous comprenons, c'est notre essence dans l'effort qu'elle fait pour comprendre; dire que la raison nous porte à toujours accroître notre essence, c'est donc dire qu'elle nous porte à toujours accroître notre intelligence, c'est dire que le premier, l'unique fondement de la vertu, c'est l'effort pour comprendre, effort qui ne suppose d'autre condition, qui ne se propose d'autre but que lui-même (I, 206). Conformément à cette loi universelle que l'être tend à l'être, l'action de l'homme sera un effort perpétuel de l'intelligence vers l'intelligence. Et en effet, étant un attribut qui dérive immédiatement de la substance divine, la pensée forme un système clos, qui se suffit à lui-même; de là cette conséquence, pour la logique, que l'esprit ne doit la vérité qu'à lui-même, pour la morale qui est une logique appliquée, qu'il ne la peut com-

muniquer qu'à lui. Dès lors, si l'homme cherche un bien qu'il connaisse avec certitude, comme la certitude est la propriété des seules idées adéquates, c'est-à-dire de la raison, il ne le trouvera que dans les choses qui servent à l'accroissement de la raison ; de même, il n'y aura de mal véritable pour lui que ce qui l'empêchera de comprendre (I, 207). L'utilité d'une chose, dans l'utilitarisme de Spinoza, se définit donc et se mesure par son degré d'intelligibilité (I, 243). Lorsqu'une chose développe dans notre corps la faculté de recevoir des impressions nombreuses et variées, en même temps que celle de les affecter eux-mêmes de toutes les manières, qu'elle fait naître en nous un grand nombre de perceptions diverses, elle donne matière à notre intelligence qui se nourrit et s'accroît de ces perceptions nouvelles, elle en augmente la puissance et la portée, elle est donc utile ; au contraire, elle est nuisible si elle diminue notre aptitude à percevoir, d'autant plus nuisible qu'elle isole davantage notre intelligence de tout objet de pensée, qu'elle la laisse vide de tout contenu, inactive et stérile. Ainsi, sous la direction de la raison, l'homme rapporte tout dans l'univers à son intelligence ; l'intelligence est à la fois la condition et le but de l'action. La véritable vie est la vie de l'esprit, qui se définit précisément par l'intelligence, et l'effort vers le bien consiste à entretenir et à accroître en nous cette vie (*ibid.*).

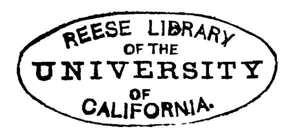
De ce principe se déduisent les caractères de la moralité, telle qu'elle découle de la connaissance du second

genre : tout d'abord, par cette connaissance, l'âme est joyeuse, et il est impossible qu'elle soit triste ; en effet, la joie est la conséquence nécessaire de l'action qui manifeste notre puissance, la raison l'approuve, bien plus, elle la crée et s'y reconnaît elle-même ; mais la tristesse, comment naîtrait-elle de la raison, qui est tout action et toute joie ? Rien de ce qui est mauvais en nous ne peut venir de nous ; jamais la tristesse, qui est la diminution, la compression de l'essence, ne s'expliquera par cette essence même. La tristesse est toujours passion ; par suite, elle est toujours due à une connaissance inadéquate, elle est une défaite pour l'intelligence ; le sage la condamne, ou plutôt encore il l'ignore (I, 219). Dans cette condamnation sont enveloppées, sans exception, toutes les passions qui participent à quelque degré de la tristesse. Ainsi il n'y a pas d'espérance ni de crainte sans tristesse ; le sage répudiera donc ces passions, pleines d'incertitude et d'erreur, aussi bien que le désespoir et la consternation qui en sont les suites, aussi bien que les joies de la sécurité qui supposent quelque crainte avant elles ; ce ne sera jamais l'espérance ou la crainte qui le déterminera à s'associer à la vie de la cité (I, 223). De même, le sage ne connaît point la haine, ni la colère, ni la moquerie, ni aucune des passions qui s'attachent à une œuvre de destruction dans la nature (I, 221), car cette œuvre serait aussi pour l'intelligence qui pense la nature, une œuvre de mort ; son véritable, son unique sentiment, c'est l'amour. Même il n'aime l'amour que si l'amour sait demeurer joyeux (I, 220) ; point de tristesse

dans cet amour, qui troublerait et voilerait l'intelligence, lui enlèverait de ses forces pour secourir celui qu'elle aime ; point de pitié par conséquent. Pour le vulgaire, cette émotion est bienfaisante et nécessaire, mais de quoi servirait-elle à celui qui est capable de faire par raison, avec réflexion et discernement, ce que la pitié lui ferait faire dans les ténèbres et dans l'erreur de la passion ? La pitié est mauvaise, et elle est inutile (I,224). De même, et plus fortement encore, la raison nous porte à nous aimer nous-même d'un amour fait de joie et d'intelligence. Cet amour est joyeux ; être triste en songeant à soi, c'est avouer une impuissance à laquelle la raison ne saurait consentir sans renoncer à elle-même ; l'humilité ne sera jamais une vertu de l'âme (I, 227) ; et ce qui est vrai de l'humilité l'est encore davantage du repentir ; de telles passions ne peuvent être utiles et bonnes pour celui qui a la raison. Comment se défierait-il de cette raison ? Pourquoi rejetterait-il sa pensée vers la faute commise, au lieu de la tourner vers la vérité toujours présente qui donnera seule à son esprit la nourriture et la vie ? A cause de sa faute passée et de sa tristesse présente, celui qui se repent est doublement misérable et doublement impuissant (*ibid*). Cet amour enfin est intelligent : celui qui s'estime plus qu'il ne vaut, ne se connaît pas lui-même, il est donc incapable de se conserver ; en s'ignorant, il ignore ce qui est le fondement même de toute vertu ; l'orgueil est donc réduit à l'impuissance dernière, et plus impuissante encore est l'abjection, orgueil vaincu, exaspéré d'être vaincu (I, 228).

En résumé, la vertu de la raison consiste à se réjouir de son intelligence; c'est l'intelligence qui nous donne notre pouvoir d'agir. En contemplant son pouvoir d'agir, l'âme se repose en elle-même comme dans la source même de la joie. Cette paix intérieure de l'âme, *acquiescentia in se* (I,163,179) est le but suprême auquel nous aspirons : la passion ne pouvait y mener que par accident et que pour un temps ; à la raison seule il appartient de donner sûrement et nécessairement à l'homme ce sentiment, et de le porter à son degré le plus élevé (I, 226). Ainsi la joie et toutes les affections qui dérivent de la joie, l'homme les éprouve sous la direction de la raison comme il les ressentait dans la passion; seulement, au lieu de les attendre passivement des caprices du monde extérieur, il se les donne lui-même par sa force d'âme, *animositas* (I,171). Cette vertu de la force d'âme, qui consiste à suivre toujours la raison et à ne se conduire que par elle, groupe autour de l'homme toutes les formes de la vie et toutes les formes de la joie (I, 231). Elle transforme le monde pour lui, puisque de cette nature qui s'appesantissait sur lui comme un fardeau d'esclavage, elle fait l'objet de son activité, le théâtre de sa moralité. Tout y était matière sensible pour l'imagination, et voici que par la raison tout y a revêtu une forme intelligible. Dès lors, le désir du sage se développe régulièrement, sans rencontrer de résistance ni d'obstacle, puisque ce désir va toujours à l'être, qu'il est le prolongement et l'exaltation de la vie, nécessairement compatible avec les conditions de la vie. Organisée par la raison

qui est une faculté d'ordre et d'harmonie, cette vie est devenue elle-même ordre et harmonie. A l'intelligence, en effet, il appartient d'embrasser l'homme dans la totalité des rapports qui le constituent, de maintenir par suite l'accord et l'unité des éléments qui se juxtaposent dans l'espace et se succèdent dans le temps pour former son individualité; car, si l'homme n'était affecté que dans une seule de ses parties, si en lui se formait une passion particulière et isolée au milieu de l'homme même, chatouillement et non joie véritable, souffrance et non tristesse réelle, alors le rapport qui unit cette partie aux autres parties serait transformé, la formule qui définit l'individu se trouverait modifiée, c'est-à-dire que l'individu lui-même risquerait d'être décomposé et de périr (I, 219). Il y a donc des cas où la joie même et l'amour qui dérive de cette joie, loin de contribuer à la perfection de l'être, vont jusqu'à en compromettre l'existence, où les désirs qui naissent de cet amour sont par suite susceptibles d'excès. Mais la raison ignore de telles joies et de telles amours, car il n'y a pas de place, dans le désir rationnel, même pour la possibilité d'un excès (I, 233). En même temps qu'à l'harmonie, l'intelligence veille à la continuité de la vie ; en effet, la connaissance adéquate n'étant point liée à un temps déterminé, les choses qui, au regard de l'imagination, sont comme déformées par leur rapprochement ou leur éloignement, apparaissent à la raison telles qu'elles sont. Le sage n'en considère que la valeur intrinsèque, et librement il choisit le bien le plus grand, sacrifiant au besoin



le présent pour assurer l'avenir; de la sorte, il met dans un instant tout le passé et tout le futur; son existence semble ramassée tout entière dans chaque point du temps (I, 234).

Telle est la vie rationnelle; elle est la vie complète; chaque organe y prend sa part, afin de travailler à l'harmonie et à la perfection de l'organisme entier. La joie y circule toujours d'un cours égal, non point la joie passagère et malsaine du chatouillement, ni la joie haineuse et envieuse de la moquerie, mais la joie pure, « l'hilarité » (I, 219) générale qui entretient la vie et la santé : « L'homme sage se repose et se fortifie par une nourriture modérée et agréable, aussi bien que par les odeurs suaves, l'ombre des plantes verdoyantes, la parure, la musique, l'exercice des jeux, les théâtres et tous les autres plaisirs que chacun peut goûter sans faire de tort à autrui » (I, 222). Ainsi, tandis que dans la passion l'homme est toujours l'esclave de son ignorance, le sage règle lui-même par son intelligence l'ordonnance et le progrès de sa vie; la raison l'a élevé à la liberté, et l'homme qui suit la raison est, suivant l'expression de Spinoza, un « homme libre » (I, 237). Sa force d'âme dompte naturellement toute passion, celle qui lui fait craindre les dangers aussi bien que celle qui les recherche et les brave; étranger à l'audace comme à la peur, il montre la même vertu à éviter le péril et à le surmonter, dans la fuite et dans le combat (I, 238). Car, pour l'homme libre, cela seul existe dans l'univers qui renferme en soi l'être positif et est susceptible de vérité; le mal, c'est le non-être, il ne peut donc être la matière d'une

idée adéquate (I, 235). Aussi jamais la crainte du mal ne sera le mobile d'une action conforme à la raison (I, 234). Vivre, ce n'est point fuir le mal, c'est jouir du bien. La joie seule doit être l'objet direct de nos désirs ; le mal sera évité, mais indirectement, par cela seul que le bien a été recherché. Aussi est-il vrai de dire que les hommes, s'ils naissaient libres, n'auraient, tant qu'ils demeureraient libres, ni la notion du mal ni la notion corrélative du bien ; l'allégorie de la Genèse, recevant de la raison une interprétation rationnelle, devient un théorème de l'*Ethique* (I, 238). En un mot, l'univers pour le sage, c'est toujours et partout l'être, la vie : « L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort ; sa sagesse n'est pas une méditation de la mort, c'est une méditation de la vie » (I, 237).

Par cette maxime s'achève la morale relative à la personne prise toute seule ; mais cette morale demeure incomplète et mutilée sans la morale sociale qui s'y mêle sans cesse, de sorte que les deux morales se pénètrent et s'identifient en réalité. En effet, ce qui rend adéquate la connaissance du second genre, c'est l'universalité des notions communes qui expriment non point telle ou telle propriété d'un mode déterminé, mais ce qu'il y a de plus général dans un même attribut. Or cette universalité est nécessairement principe d'union. Dans la passion, les hommes se ressemblaient, mais par leur ignorance et par leur servitude ; il y avait entre eux communauté d'impuissance, et cette prétendue communauté, faite tout entière

de négations (I, 209), les condamnait à de constantes et irrémédiables oppositions. Au contraire, quand la raison met l'homme en relation avec le monde extérieur à lui, elle lui permet d'atteindre sans sortir de lui-même le principe de cette relation ; car il le trouve dans son corps qui est conçu sous le même attribut que les autres corps, dans son âme qui est conçue sous le même attribut que les autres âmes. Par la raison, les hommes se ressemblent dans le principe intérieur, dans le fondement de leur être ; il y a entre eux convenance intime, mieux encore il y a identité, comme si tous les corps et toutes les âmes ne faisaient qu'un corps et qu'une âme (I, 202). Dès lors, leurs relations mutuelles ne sont plus troublées par la diversité de leurs affections ; il ne subsiste en eux que la communauté d'essence qui est, suivant Spinoza, la forme même de la causalité intelligible (I, 40). C'est le semblable qui agit sur le semblable ; c'est encore, en un sens, nous qui agissons sur nous, puisque c'est la raison commune à tous qui agit sur notre raison particulière. Et, comme nous ne pouvons souffrir que par ce qui est différent de nous, comme rien de mauvais ne peut venir de nous, il est clair que le commerce des hommes qui suivent la raison est une chose nécessairement bonne (I, 211) ; en effet, ils trouvent dans leur nature commune l'explication de leur influence réciproque : l'origine de ce que chacun doit à autrui est en chacun, ils accroissent leur joie, et ils gardent leur indépendance.

Ainsi, d'une part, on comprend bien qu'à l'égard d'êtres

qui ne lui ressemblent pas, à l'égard des animaux par exemple, l'homme demeure indifférent ; car ce qui ne lui est point semblable ne peut produire d'impression sur lui ; non certes que dans l'esprit de Spinoza les animaux soient dépourvus de sentiment : ils ont une âme comme nous, mais ils n'ont pas une âme comme la nôtre (I, 215) ; leur essence diffère de notre essence, et leurs passions de nos passions (I, 168). Entre eux et nous, il n'y a, dès lors, d'autre droit que le droit de la nature, c'est-à-dire qu'ils ont un droit exactement mesuré à leur puissance, et que nous avons sur eux le droit supérieur que donne une puissance supérieure. Le droit de la nature nous autorise donc, ou plutôt il nous oblige, à user de tous les moyens qui sont à notre portée pour conserver notre être et jouir de la vie rationnelle ; sans scrupule par conséquent, nous devons nous servir à notre guise de tous les êtres qui sont différents de nous, et, quand ils nous paraissent menacer notre existence ou porter atteinte à notre joie, nous devons les éloigner de nous par la voie qui nous semble la plus sûre (I, 243). Mais avec les hommes, du moins quand ils agissent par raison, il n'en peut être ainsi : alors, en effet, l'homme est ce qu'il y a de plus semblable à l'homme, par suite ce qu'il y a de plus utile à l'homme (I, 211). Notre corps ne se suffit pas à lui-même ; il est dans une perpétuelle indigence de toutes choses, et sans cesse il a besoin de se réparer et de se renouveler à l'aide des corps extérieurs, afin de conserver son aptitude à recevoir et à produire des affections, d'où dépend l'aptitude de l'âme

elle-même à penser. Or, comme l'homme, réduit à ses seules forces, n'est pas en mesure de donner satisfaction à ces besoins, il faut qu'il fasse appel au travail des autres hommes, qui viendront à son secours, et qu'il mérite ce secours en travaillant pour les autres : échange bienfaisant et fécond dont la monnaie est l'organe ordinaire. Aussi la recherche de l'argent, tant qu'elle est inspirée réellement par la nécessité de vivre, n'a rien qui répugne à la raison ; elle est facile d'ailleurs, car le sage, qui connaît le véritable usage des richesses, est content à peu de frais (I, 248).

Unis déjà par leurs moyens de vivre, les hommes le sont encore, le sont surtout par la fin qu'ils poursuivent ; car le bien auquel ils aspirent d'un accord unanime, est un bien commun à tous, c'est la raison elle-même. La raison peut se partager entre les hommes, sans se diviser ; elle demeure tout entière en chacun, puisqu'elle est tout entière en Dieu qui est l'être de tout être. Aussi la raison a-t-elle ce privilège que celui qui la désire pour lui-même ne peut manquer de la désirer en même temps pour autrui ; celui qui veut posséder la raison ne la possédera-t-il pas plus intimement et plus profondément, quand il sera entouré d'hommes raisonnables comme lui ? D'une part, c'est à la condition de suivre la raison que les hommes sont le plus utiles les uns aux autres ; et, d'autre part, le retentissement qu'ont en nous les affections des autres, la communauté de joie qui les unit à nous, ne peuvent manquer de nous affermir et de nous assurer dans la voie de la raison

(I, 214). Ainsi, tandis que, dans la passion, l'homme qui aime est agité par la peur et par la défiance, au point de n'oser vanter les charmes de l'objet aimé sans trembler d'être cru, plus l'homme aime la raison, et plus il a purgé son amour de toute jalousie, plus il souhaite, plus il favorise le succès de ses émules, car leur succès fait en quelque sorte partie du sien propre (I, 214). Cet amour universel pour l'humanité, qu'inspire l'amour de la raison, est porté à son terme et à sa perfection le jour où l'homme découvre l'essence universelle de la raison, commune à tous les hommes, essence qui est Dieu même (I, 213). Telle est l'origine du sentiment qui s'appelle proprement le sentiment religieux, des actions conformes à ce sentiment qu'on appelle les actions pieuses. La religion et la piété, en qui s'identifient, comme en leur principe commun, notre activité individuelle et notre activité sociale, sont en quelque sorte au sommet de la vie rationnelle, car Dieu, l'être infiniment infini sans lequel rien ne peut exister, sans lequel rien ne peut être conçu, est l'être souverainement utile, le bien souverain de l'esprit, et la connaissance de Dieu, objet suprême de l'intelligence, marque la plus haute perfection de l'âme ; c'est elle qui donne à l'homme sa vertu absolue, par elle il comprend (I, 207). Aussi la religion est-elle, par définition même, exclusive de toute tristesse et de toute haine. C'est donc contredire à son essence que de la faire résider dans la crainte : la crainte ne peut engendrer que la superstition (I, 369, 376) ; l'homme qui a la raison ne songe jamais qu'au bien, et c'est à force de songer au

bien, qu'indirectement il fuit le mal (I, 235). C'est une contradiction plus évidente encore de prétendre que plus l'homme a de raison, plus il doit avoir d'humilité, que plus il possède de puissance véritable, plus il doit s'affliger de son impuissance (I, 246). En réalité, la religion et la tristesse sont choses directement opposées : la tristesse pour l'homme, c'est d'être une partie de la nature où les choses se reflètent mutilées et confuses ; la tristesse est ce qui nous éloigne de l'infini, ce qui nous éloigne de Dieu. Nous condamner à la tristesse, c'est nous condamner à ne jamais connaître le Dieu éternellement présent, à rester étranger à la véritable religion. Mais la joie qui marque en nous le passage d'une perfection moindre à une perfection plus grande, y marque naturellement aussi l'approche de la divinité ; plus nous nous remplissons de joie, et plus nous participons à la nature divine (I, 249 ; II, 69). La religion est donc joie pure, la religion est pur amour ; aussi ne cesse-t-elle de nous porter où nous portait la raison. Elle nous pousse par conséquent à cultiver et à développer l'intelligence des autres, afin de les amener à penser et à désirer comme nous, car c'est là une partie de notre félicité. Un tel effort s'oppose nettement à l'effort de l'ambition ou de l'orgueil, si souvent cachés sous les apparences de la religion ; l'ambitieux prétend plier les autres en dépit d'eux-mêmes à ses caprices particuliers, et son ambition est féconde en tristesses, en haines, en jalousies ; elle nuit souvent à l'union des hommes, c'est-à-dire que, suivant la définition de Spinoza, c'est une œuvre honteuse

(I, 215). Par la raison, au contraire, et par la religion, le sage ne cherche qu'à adapter les hommes à eux-mêmes, à les faire pénétrer davantage dans leur véritable nature, à accroître en eux la part de l'être, de l'action, de la raison. Son œuvre a pour effet de fortifier l'amitié que les hommes se portent les uns aux autres ; elle est, suivant la définition de Spinoza, une œuvre honnête (I, 215).

Or de quelles armes se sert la religion, pour faire cette conquête de l'univers, qui amènera la communion de l'humanité, si ce n'est de la raison elle-même ? La crainte, si souvent salutaire parmi les hommes, est un lien artificiel et précaire ; la pitié, qui se laisse émouvoir à de fausses larmes et à de fausses infortunes, est, elle aussi, incapable d'assurer une concorde sincère et profonde (I, 247). Pour la charité, il est vrai que les hommes, ceux surtout qui n'ont pas de quoi se procurer les moyens de soutenir leur existence, se laissent facilement vaincre par les libéralités, c'est pourquoi la raison ordonne au sage de ne rien refuser des richesses qu'il possède. Mais il n'est pas possible à un particulier de subvenir à toutes les indigences qui se présentent, ses richesses n'y suffiraient pas ; cela ne lui est même pas utile, puisqu'un seul esprit ne peut former une amitié qui s'étende à tous les hommes : aussi faudra-t-il que le sage se résigne à laisser des indigences qu'il ne secoure pas par lui-même. C'est à la société tout entière qu'incombe le soin des pauvres : c'est l'utilité générale qui y est intéressée (I, 245). Pour établir la concorde entre les hommes, pour faire que tous les individus ne forment plus

qu'un individu, le sage emploiera donc la raison toute seule, car la vertu consiste à conduire tous les autres hommes à la raison, non moins qu'à s'y conduire soi-même. A côté de la force d'âme qui résume toute la morale individuelle, il y a la générosité qui résume toute la morale sociale ; toutes deux se complètent, et, réunies, elles assurent la grandeur et la véritable liberté de l'homme (I, 241). « Or, dit Spinoza, c'est l'amour et la générosité, ce ne sont point les armes, qui conquièrent les cœurs » (I, 244). « Aussi, continue-t-il, celui qui désire aider les autres, soit par ses conseils, soit par ses actes, à jouir avec lui du souverain bien, celui-là s'efforcera surtout de se concilier leur amour, sans se faire admirer pour laisser son nom à une doctrine, sans fournir, en un mot, quelque prétexte que ce soit à l'envie. Ensuite, dans les conversations communes, il évitera de parler des vices des hommes, il prendra soin de ne pas insister sur leur impuissance ; mais, au contraire, il mettra en pleine lumière la vertu, c'est-à-dire la puissance de l'homme, et la voie qui le mène à la vertu : de telle sorte que ce ne soit ni la crainte ni l'aversion, mais bien le seul sentiment de la joie qui pousse les hommes à vivre conformément aux préceptes de la raison » (I, 247). Tandis que les théologiens et les satiriques se plaisent à accabler l'homme de leurs malédictions et de leurs railleries, et croient faire œuvre divine en le ravalant à la condition des bêtes qui n'ont point la raison (I, 212 ; cf. I, 281), le sage s'attachera à cultiver dans l'homme toutes les semences de raison, dont le développement le fera parvenir

à la véritable liberté. L'éducation morale sera donc l'objet de ses soins particuliers (I, 6) ; au lieu de lier, comme on fait communément, une joie et une tristesse artificielles à des actions qui d'elles-mêmes sont indifférentes, qui ne prennent de valeur que par cette convention arbitraire et toujours changeante (I, 179), il s'efforcera d'accroître dans l'enfant la faculté d'agir conformément à la raison. Si tel est le but que l'on se propose en se mariant, le mariage n'a rien qui répugne à la raison ; au contraire, il sera de nature à affermir l'union plus étroite des individus, à les mener d'un effort commun à la vie libre (I, 246).

Pourtant les forces d'un esprit seul sont nécessairement restreintes, et son action limitée. L'homme libre doit vivre au milieu d'ignorants qui, à cause de leur ignorance même, sont sujets aux passions les plus dangereuses : ils sont ambitieux, envieux, orgueilleux ; l'homme libre n'aura-t-il pas à souffrir de leur haine et de leurs persécutions ? Ne seront-ils pas un obstacle à sa conservation ? Ne vaudra-t-il pas mieux qu'il se prive de leurs services et se retire dans la solitude ? Non, car le sage sait que la société des hommes, même ignorants, est de la première utilité pour le développement de son être et de sa raison (I, 241), et entre deux maux il sait choisir le moindre. Aussi accepte-t-il de bon cœur l'autorité du gouvernement constitué ; il obéit sans hésitation à toutes les décisions de l'État, non par crainte ou par espérance, car il est étranger aux passions qui ont tant d'efficacité sur la multitude, mais parce qu'il a compris l'utilité de l'institution sociale, et que librement il en a

voulu dans son esprit toutes les conséquences (I, 217) ; il n'est pas un sujet qui se soumet malgré lui à une force plus grande que la sienne, il est un libre associé qui, en suivant les ordres du prince, si absurdes ou si tyranniques qu'ils soient, ne cesse pourtant pas de suivre sa raison seule, et de conserver jusque dans l'esclavage le plus dur toute l'indépendance de son jugement individuel (I, 241). Mais, si le sage consent volontiers à entrer en relation avec les ignorants, il sait qu'il convient de prendre des précautions pour demeurer libre au milieu d'eux. En effet, comme les hommes sont portés à juger de tout d'après leur propre esprit, il serait difficile, après avoir reçu leurs bienfaits, de ne point les leur rendre sous la forme où ils s'y attendent, c'est-à-dire en renonçant à suivre la raison pour se conformer à leur jugement particulier. Et d'autre part, en refusant leurs bienfaits, on peut avoir l'air de les mépriser ou d'avoir peur de les rendre par avarice, de sorte qu'en fuyant la haine des hommes on risquerait encore de les offenser. Aussi le sage qui vit parmi les ignorants s'efforcera-t-il d'éviter leurs bienfaits dans la mesure où il le pourra (I, 239). Enfin, si, malgré ses efforts, les ignorants le poursuivent de leur haine, on ne le verra ni s'étonner ni se plaindre que l'ignorance produise ce qui est la conséquence nécessaire de l'ignorance ; il supportera d'un esprit toujours égal leurs injures et leurs persécutions. Ses ennemis veulent lui faire du mal, mais il s'en ferait plus encore à lui-même s'il cherchait à se venger d'eux. C'est un mauvais moyen de combattre la haine, que d'y opposer une haine plus forte ;

le bon combat, le vrai combat, c'est celui de l'amour contre la haine : « Celui qui veut payer de sa haine les injustices qu'il a souffertes, celui-là est assuré de vivre malheureux. Mais celui qui, au contraire, travaille à chasser la haine à force d'amour, celui-là combat avec joie et avec sécurité ; il résiste avec la même facilité à un seul homme et à plusieurs, et il n'a guère besoin du secours de la fortune. Ceux qui sont vaincus par lui lui cèdent avec joie, car leur défaite est non pas diminution, mais accroissement de force : conséquences qui découlent si clairement des définitions de l'amour et de l'intelligence, qu'il n'est pa besoin de démontrer chacune d'elles en détail » (I, 223). Le sage ne hait donc pas ses ennemis, il ne les craint pas ; s'il cherche à triompher de leur inimitié, ce n'est pas pour fuir un danger, c'est en songeant à leur seul bien, en travaillant à leur salut. Car l'œuvre propre de la générosité, c'est d'élever les ignorants à la raison et à la liberté.

Alors, avec ceux qui sont devenus libres, le sage peut former au sein de la société commune une société idéale dont la raison seule est à la fois la règle et le but. Tandis que l'orgueilleux aime à s'entourer de flatteurs et de parasites dont les propos intéressés gonflent à ses propres yeux son importance imaginaire, qu'il redoute et fuit la présence des hommes généreux qui le rappellent à la vérité et à la raison (I, 229), les hommes libres se recherchent les uns les autres et s'unissent d'une union qui ne peut manquer d'être toujours parfaitement loyale et sincère (I, 241). Qu'on suppose en effet que l'un d'eux ne

s'allie aux autres qu'en parole, qu'il soit dans le fond du cœur leur ennemi, et qu'il les trahisse dès qu'il y trouvera son avantage, comme ce que la raison conseille à l'un, elle le conseille à tous avec la même autorité, tous les membres de la société agiront avec mauvaise foi les uns vis-à-vis des autres, et leur union sera détruite; de telle sorte que l'œuvre de la raison aura été de ruiner la société fondée sur la raison, ce qui est absurde. L'universalité même des notions de la raison est une garantie que la conduite des hommes raisonnables demeurera conforme à l'intérêt général. Fût-ce au prix de la vie, ils s'interdiront toute perfidie, car la perfidie est de nature à compromettre l'existence de la société elle-même (I, 240). L'amitié des hommes libres est donc solide et sûre; les hésitations, les précautions dont le sage usait avec les ignorants, sont inutiles à leur égard; car, eux, et eux seuls, ils savent rendre les bienfaits comme il convient de les rendre; seuls, ils savent pratiquer la vertu de la reconnaissance (I, 239). Leur société est donc ce qu'il y a de plus utile au sage; par elle, il semble que sa puissance redouble, et avec elle cette satisfaction, cette paix intérieure qui est la fin de tous nos désirs; au milieu des hommes libres, le sage se repose dans sa force et dans sa joie.

Tel est le plus haut point où nous élève la connaissance du second genre. L'homme n'a pas dépouillé son humanité; il est demeuré un être fini, une partie de la nature; mais il a conçu l'ordre universel où tout s'enchaîne suivant une rigoureuse nécessité qui vient de Dieu; « par suite

il sait que tout ce qu'il juge mauvais et nuisible, tout ce qui lui semble impie, horrible, injuste et honteux provient de ses conceptions désordonnées, mutilées, confuses, des choses : aussi s'efforce-t-il de concevoir les choses telles qu'elles sont et d'écarter tous les obstacles à la vraie connaissance, comme la haine, la colère, l'envie, la raillerie, l'orgueil; il s'efforce d'être joyeux et de bien vivre » (I, 241 ; cf. I, 554). Pour y parvenir, il faut que l'homme soit dans le milieu auquel il lui soit le plus facile de s'adapter, sans avoir besoin pour cela de subir de grands changements. Or, pour l'homme, ce milieu est évidemment l'humanité. Donc c'est au sein de l'humanité que l'homme arrivera à la perfection de sa nature, qu'il prendra conscience de l'union de son esprit avec l'univers ; et ainsi sera accompli le progrès de la moralité par la connaissance du second genre, progrès dont Spinoza marque avec précision la portée et la limite dans la dernière des règles qui forment l'appendice à la quatrième partie de l'*Ethique :* « La puissance humaine est tout à fait bornée, et elle est infiniment surpassée par la puissance des causes extérieures ; aussi n'avons-nous pas le pouvoir absolu d'adapter à notre usage les choses qui sont en dehors de nous. Cependant nous supporterons d'un esprit égal les événements qui contrarient les exigences de notre intérêt, si nous avons conscience que nous avons fait notre tâche et que les forces dont nous disposions ne pouvaient pas aller jusqu'à nous les faire éviter, et qu'enfin nous sommes une partie de la nature à l'ordre de laquelle nous sommes soumis. Si nous

comprenons ces choses clairement et distinctement, alors cette partie de notre être qui se définit par l'intelligence, c'est-à-dire la meilleure partie de nous y trouvera son plein repos et s'efforcera de persévérer dans ce repos. Car, en tant que nous comprenons, nous ne pouvons rien désirer, si ce n'est cela même qui est nécessaire, et nous ne pouvons trouver de repos absolu que dans la vérité; et c'est pourquoi, en tant que nous comprenons, l'effort de la meilleure partie de nous-mêmes s'accorde avec l'ordre de la nature entière » (I, 249).

CHAPITRE VII

L'ÉTERNITÉ

Par la connaissance du second genre, l'homme s'est conçu lui-même et s'est posé dans la nature comme une partie dans un tout (I, 124). Or cette relation n'en laisse pas moins subsister, entre l'homme et la nature, une certaine distinction, partant une certaine opposition. Le tout est extérieur à la partie, et les destinées de la partie ne sauraient se confondre avec les destinées du tout ; aussi l'union avec la nature demeure toujours imparfaite et précaire, la tranquillité du sage est faite de résignation autant que de joie naturelle. Cette unité abstraite, au delà de laquelle le raisonnement ne peut s'élever, n'est donc pas la véritable unité ; elle suppose au-dessus d'elle une unité d'un ordre supérieur qui soit l'unité parfaite de la réalité totale. De même que la multiplicité des individus, telle que la posait la connaissance du premier genre, impliquait une loi qui leur fût commune, de même la communauté de la loi générale implique à son tour l'identité de leur essence interne. Ainsi, comme l'unification est la fonction propre de l'esprit, et comme il appartient à une puissance spontanée de se développer jusqu'à ce qu'elle ait intégralement rempli sa fonction, on est nécessaire-



ment conduit à concevoir d'une troisième manière l'essence de l'homme, ou, si l'on ose ainsi dire, à concevoir une troisième essence de l'homme.

Cette science de l'homme suit exactement la même méthode que les sciences précédentes. Son point de départ, c'est la nature du corps, d'où se déduit, en vertu du parallélisme entre l'étendue et la pensée, la nature de l'âme elle-même. Or, du point de vue de la réalité concrète, le corps ne peut plus être considéré comme un mode fini; un être fini est nécessairement une abstraction; ce qui est réel, ce n'est pas l'individu séparé de l'univers, ce n'est pas la loi qui relie l'individu à l'univers, c'est l'univers lui-même, c'est la totalité, et cette totalité elle-même envisagée non pas comme une somme qui aurait besoin de ses parties pour exister, qui serait conditionnée par elles et postérieure à elles par conséquent, mais comme une unité qui trouverait en soi la raison interne de son existence, comme une unité substantielle. Ce qui est réel, c'est l'étendue indivisible et infinie ; car elle exprime l'essence de Dieu, c'est-à-dire qu'elle participe immédiatement à l'unique réalité qui soit sans réserve et sans restriction. Il est donc vrai que, pris en lui-même, séparé de la substance qui est en quelque sorte le lieu de l'existence, le mode fini n'a plus que la valeur illusoire d'un être de raison, d'un auxiliaire de l'imagination; on n'en obtient la droite intelligence, qu'à la condition de le rattacher à la substance, ou mieux encore de l'identifier avec elle, (II, 43). Un être existe, non par sa

limite qui n'est qu'une détermination extrinsèque, mais par le principe intérieur dont il tient l'être, et la force pour persévérer dans l'être. Le principe du corps, c'est l'étendue; le principe de l'étendue, c'est Dieu: en réalité donc, le corps, c'est Dieu. Tout être particulier enveloppe en lui, comme la conséquence son principe, l'éternelle et infinie essence de Dieu (I, 114). Donc, l'âme étant l'idée du corps, l'âme se définira par l'idée de Dieu; toute idée, que ce soit l'idée d'un tout ou l'idée d'une partie, a sa raison d'être dans l'essence éternelle et infinie de Dieu (I, 115), essence que l'âme saisit sous la forme de l'attribut de la pensée, et à laquelle elle participe grâce à la pensée, comme le corps y participait par l'attribut de l'étendue. Toute pensée, par conséquent, devient la pensée de Dieu, et l'activité de l'âme consiste tout entière dans cette pensée unique, qui constitue une connaissance d'un genre nouveau, la connaissance du troisième genre (I, 110).

L'esprit passe du second genre de connaissance au troisième par le progrès spontané de sa puissance, car il va de l'affirmation à l'affirmation, de la vérité à la vérité. La connaissance du second genre était déjà adéquate, en ce sens qu'elle avait pour objet la nature universelle; mais elle n'en demeurait pas moins partielle, puisqu'elle ne retenait de cette nature totale que les propriétés générales, que les lois abstraites. Or il est de l'essence de la raison d'aller de la partie au tout, car la partie a dans le tout ses conditions d'intelligibilité et par suite d'existence. La partie est une conséquence; le principe, c'est le tout. A mesure

qu'il détermine un plus grand nombre de lois, l'esprit acquiert une connaissance plus totale, si l'on peut dire, de la nature, et en même temps aussi, puisqu'il approche par là de sa cause première, il ramène cette connaissance totale vers un principe unique, jusqu'à ce qu'enfin il ait atteint l'Être en qui s'unissent et la réalité infinie, puisqu'il est la totalité, et l'intelligibilité absolue, puisqu'il est l'unité, jusqu'à ce qu'il ait atteint Dieu. Le troisième genre de connaissance est donc celui qui connaît Dieu, et, comme Dieu est la cause de toutes choses, des essences et des existences, qui connaît toutes choses en Dieu. Il n'a donc pas une autre matière que les deux premiers genres de connaissance ; ce sont les mêmes problèmes que l'esprit se pose tour à tour de trois façons différentes. S'agit-il, pour prendre l'exemple que donne Spinoza, de calculer une quatrième proportionnelle à trois nombres donnés : les marchands font les opérations nécessaires, en se rappelant la règle que leur maître leur a enseignée autrefois sans leur en expliquer la démonstration, ou bien en la tirant de calculs qu'ils ont faits sur des nombres très simples, procédé qu'ils tiennent pour infaillible parce que l'expérience en a toujours vérifié la justesse ; mais ils ne sauraient donner la raison des opérations qu'ils font ni en fournir une preuve indiscutable : ils ont la connaissance du premier genre. Les mathématiciens, suivant la connaissance du second genre, appliquent une règle dont ils démontrent la légitimité par le raisonnement, en s'appuyant sur la nature et les propriétés des proportions ;

mais ils ne voient pas encore la proportionnalité adéquate des nombres donnés ; quand ils la voient, enfin, ce n'est plus en vertu de telle ou telle proportion, de telle ou telle démonstration, c'est sans faire aucune opération, par intuition (I, 9, 108; cf. II, 303). Cette connaissance du troisième genre, connaissance intuitive qui marque le degré le plus élevé de la science, ne comporte donc pas de division, d'analyse ; elle ne procède pas par moments distincts qui correspondraient chacun à une partie définie de la réalité ; elle est une synthèse qui comprend tout être dans son indécomposable unité, car elle considère en lui non pas sa limite, sa négation, mais son essence positive, son affirmation intérieure. Par suite, elle n'est pas une science toute formelle, qui tourne autour des choses, pour en décrire les propriétés générales, sans pénétrer dans l'intimité d'une essence spéciale ; elle est une science concrète qui saisit chaque être singulier dans la source même de sa réalité singulière, dans sa cause immanente (I, 273) ; ce n'est pas une perception purement externe des choses, c'en est un sentiment, une jouissance ; *een gevoelen en genieten van de zaake zelve* (II, 303). Dans l'intuition, la pensée est intimement unie à l'être, elle est l'être même ; l'âme n'est pas sujet, elle n'a pas d'objet, car sujet et objet ne font plus qu'un, elle est exactement ce qu'elle connaît.

Il est donc vrai que le troisième genre de connaissance entraîne un troisième genre d'existence ; au progrès de la dialectique correspond une transformation de la nature

elle-même. L'homme était d'abord un individu séparé de l'univers ; il est ensuite devenu la loi rationnelle suivant laquelle cet individu se rapporte à l'univers; et voici qu'il est enfin un mode immédiat qui découle directement de l'attribut, qui ne se distingue plus du tout auquel il s'est rattaché (I, 276). Ce sont trois essences qui se succèdent en l'homme, grâce au développement même de la pensée qui définit son âme, qui fait son être : « Quoique chaque individu vive content de sa nature et s'en réjouisse, cette vie dont chacun est content et cette joie ne sont autre chose que l'idée ou l'âme de ce même individu ; et ainsi la joie de l'un a une nature aussi différente de la joie de l'autre que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre » (I, 170). « Entre le juste qui a l'idée de Dieu et le méchant qui ne l'a pas, il n'y a pas une différence de degré seulement, il y a une différence d'essence » (II, 106).

Or comment comprendre chez l'homme cette « triplicité » d'essence et d'existence ? comment la comprendre surtout dans le système de Spinoza qui fait de l'unité la condition de l'intelligibilité universelle, qui se présente comme absolument moniste ? Si ces mots d'essence et d'existence ont toujours, dans tous les usages que nous en avons faits, exactement le même sens et la même portée, la difficulté est nécessairement insoluble ; il faut conclure à une contradiction formelle qui ruine, à l'intérieur même, la construction de Spinoza. En effet, si l'on attribue toujours la même valeur métaphysique à ce concept d'existence, les individus existent dans le même sens où Dieu existe, les

modes finis sont aussi réels que l'attribut infini, et nous sommes placés en face de trois mondes qui coexistent et qui ne coïncident pas ; jamais on ne pourra passer de l'un à l'autre par une déduction analytique ; de l'unité de la substance, il est aussi impossible de tirer logiquement l'infinité des modes finis qu'il est impossible en additionnant l'infinité des parties de parvenir à un tout qui soit autre chose qu'une somme, qui soit une unité concrète. La nécessité logique repose sur une pure identité ; elle ne peut, sans altération de soi, se transformer en nécessité physique, allant d'un individu qui est cause à un autre individu qui est effet. En un mot, les concepts de l'un et du multiple, du tout et de la partie, de l'infini et du fini, sont des concepts contradictoires l'un à l'autre ; si Spinoza, qui en a nettement marqué l'opposition, leur a donné à tous deux une valeur égale, l'unité de son système est brisée, le spinozisme n'est ni un monisme ni un panthéisme.

Mais, à vrai dire, les principes du spinozisme, tels qu'ils ont été établis par les études précédentes, répugnent à une pareille interprétation. Pour Spinoza, il n'y a qu'une existence qui se pose absolument elle-même, qui soit réalité absolue : c'est la substance de Dieu ; toute autre existence se définit en fonction de celle-là : être, c'est participer à l'éternelle production de Dieu par lui-même, et les degrés de l'existence sont déterminés par les degrés de cette participation. Or l'existence individuelle, telle que la conçoit l'imagination, où l'individu se pose lui-même comme centre et comme tout, étant infiniment éloignée

de Dieu, est infiniment vaine, ce n'est qu'une apparence, qu'une ombre d'existence ; elle n'a que la valeur d'un auxiliaire pour la pensée, qui devra disparaître une fois que l'œuvre de la pensée sera accomplie. Au monde des individus le raisonnement substitue le monde des relations, qui est encore un monde abstrait, qui est un degré seulement (II, 360), et qui, par conséquent, ne peut avoir de valeur définitive. Ces mondes n'existent pas pour Dieu : car il n'y a pas en Dieu de place pour des conceptions abstraites et générales : *Deus res nec abstracte novit, nec id genus generales format definitiones* (II, 67). L'unité ne connaît que l'unité : l'existence pour Dieu est l'existence en Dieu, la seule que l'on puisse dire existence absolue, tout autre mode d'existence étant relatif à notre façon de connaître. Métaphysiquement donc, l'homme existe sous une forme unique, à savoir comme conséquence immédiate de l'attribut qui est l'expression adéquate de l'essence divine, comme n'étant point séparé de lui, comme se confondant, pour ainsi dire, avec lui dans son indivisible infinité. Par conséquent le passage de la première forme d'existence à la seconde, de la seconde à la troisième, marque un progrès constant vers la réalité ; l'homme rentre en lui-même, il efface cette distinction toute superficielle, au fond négation pure, à laquelle il devait son apparente individualité ; il s'approche de la réalité substantielle, qui est l'affirmation universelle et unique. La science de l'homme, psychologie et morale, ne se ramène donc pas à une théorie métaphysique ; c'est une dialectique de l'être, parallèle à la dialec-

tique du connaître, ou logique. En un mot, pour Spinoza, la philosophie prise en elle-même, absolument, est un système ayant pour objet unique Dieu, c'est-à-dire l'infinie et éternelle causalité de soi ; relativement à nous, elle est une méthode, une loi de réflexion d'où dérive une loi pour l'action.

Qu'on néglige cette distinction, tout est détruit dans le spinozisme, la logique à la base et la morale au sommet : la logique s'épuise dans un effort impossible qui consisterait à tirer de la substance le mode et du tout la partie, c'est-à-dire à transformer une affirmation en négation ; la morale, d'autre part, s'épuise dans un effort impossible qui consisterait à établir une différence et à proposer un choix entre des réalités qui seraient toutes de même ordre, et se rattacheraient à la substance par un lien identique. Alors on a raison de dire avec Fénelon : « Suivant ce philosophe, deux hommes dont l'un dit oui et l'autre non, dont l'un se trompe et l'autre croit la vérité, dont l'un est scélérat et l'autre est un homme vertueux, ne sont qu'un même être indivisible. » (*Deuxième lettre sur la Religion*). Alors on a raison de répéter avec Bayle: « Ainsi, dans ce système de Spinoza, tous ceux qui disent : Les Allemands ont tué 1.000 Turcs, parlent mal et faussement, à moins qu'ils n'entendent : Dieu modifié en Allemands a tué Dieu modifié en 1.000 Turcs ; et ainsi toutes les phrases par lesquelles on exprime ce que font les hommes les uns contre les autres n'ont point d'autre sens véritable que celui-ci : Dieu se hait lui-même ; il se demande des grâces à lui-même, et il se les refuse : il se persécute, il se tue, il se mange, il

s'envoie sur l'échafaud, etc. » (*Dict.*, Ed. Beuchot, t. XIII, p. 444).

Par cette distinction, au contraire, on comprend comment Spinoza prétendait tirer de sa méthode logique une conclusion pratique (II, 144), pourquoi il a appelé son œuvre philosophique non pas Métaphysique mais Morale. C'est que la dialectique n'a pas besoin d'expliquer les données qui lui servent de point de départ ; ce ne sont que des aides qu'elle accepte provisoirement, et qu'elle fait disparaître par son ascension ; ce n'est pas Dieu qui est descendu pour expliquer l'homme, c'est l'homme qui s'élève et fait effort pour s'expliquer en Dieu. Si cet effort était tout métaphysique, il serait inutile, puisque l'imagination et la passion, puisque le mal, en un mot, serait justifié et divinisé, puisqu'il ne serait plus le mal et ne réclamerait plus de remède. Mais c'est une œuvre morale : l'homme remonte un à un tous les degrés suivant lesquels il avait divisé Dieu ; c'est au sommet, et au sommet seulement, qu'il atteint la pure intelligibilité et l'absolue réalité, qu'il est uni avec Dieu, et qu'alors le panthéisme est le vrai. Il est vrai, en effet, que deux hommes, l'un qui conçoit la vérité, l'autre qui est dans l'erreur, ne font qu'un ; mais cela ne veut pas dire que l'erreur se confonde avec la vérité, cela veut dire que la vérité est ce qui est, l'erreur ce qui n'est pas, que l'une compte et que l'autre ne compte pas, de sorte qu'en additionnant le vrai avec le faux on n'obtient au total qu'un être unique. Il est encore vrai que la haine et la guerre sont des divisions de Dieu contre Dieu, mais cela ne signifie pas

que le spinozisme soit absurde, cela signifie que la haine et la guerre sont choses impies, sont contraires à la nature et à la raison précisément parce qu'elles opposent Dieu à Dieu; dès que l'homme possède l'idée de Dieu, la contradiction n'existe plus pour lui, car il ne connaît plus la haine, et il ne fait plus la guerre. La morale, supposant un effort, une œuvre à accomplir, implique nécessairement à son début, comme sa condition même, un certain dualisme; mais c'est à la morale elle-même qu'il appartient d'en triompher, de poser le monisme comme le résultat de sa victoire. Cette dialectique, qui va du dualisme au monisme, de l'individualisme au panthéisme, est une morale.

C'est pourquoi il est permis d'espérer que la détermination de l'existence de l'homme, telle qu'elle découle de la connaissance du troisième genre, résoudra d'une façon satisfaisante et définitive la question que Spinoza s'était posée en se consacrant à la philosophie, la question du salut de l'âme et de la béatitude. Et en effet, si la loi de l'existence est encore la nécessité, puisque là où il n'y a plus nécessité il n'y a plus intelligibilité, la nécessité elle-même, à mesure que l'on passe de la partie au tout et de l'extériorité à l'intériorité, subit une sorte de dialectique qui en change le caractère : pour l'individu, c'est la nécessité physique qui s'impose à lui du dehors et le fait malgré lui ce qu'il est; quand il s'est identifié avec tous les autres individus de la nature, c'est la nécessité d'une notion qui est posée en compréhension et non en extension, c'est-à-dire

la nécessité purement abstraite d'une loi, la nécessité proprement géométrique; enfin, quand l'être s'est uni à sa cause immanente, à sa raison, la loi qui le régit est une loi d'identité avec soi-même, une loi d'unité qui s'exprime par la pure nécessité logique. L'existence de l'être est alors indépendante de toute détermination externe; elle n'a de rapport qu'avec son essence propre; nécessité signifie donc liberté. La nécessité physique était contrainte et esclavage; la nécessité géométrique était résignation; la nécessité logique est la liberté. La connaissance du troisième genre est donc celle qui donne à l'homme la liberté; il la trouve en Dieu, parce qu'alors il procède directement de ce passage nécessaire de l'essence à l'existence qui est la définition même de Dieu, comme la définition de ses caractères: liberté et éternité. La première forme de la nécessité était esclavage et négation: *necesse et impossibile* (I, 65); celle-ci est éternité: *necessitas sive æternitas* (I, 59).

L'homme est donc éternel, il a le sentiment et l'expérience de son éternité: *sentimus experimurque nos æternos esse* (I, 267). Seulement, faute de se comprendre lui-même, il ne sait à quoi rapporter cette éternité dont il a conscience. Faisant consister son être dans son individualité, c'est au système particulier que constituent les relations de ses différentes parties, ou matérielles, ou spirituelles, qu'il confère l'éternité; il se figure qu'il vivra toujours tel qu'il a vécu jusque-là, et c'est ainsi qu'il se forge l'idole de l'immortalité vulgaire (I, 272). L'immortalité, c'est l'éternité revêtue des catégories de l'imagination, c'est-à-dire une

pure contradiction. Car, puisque l'individu est constitué par un certain rapport dont le corps visible et tangible est la manifestation extérieure, comment admettre que, le corps étant dissous, le rapport des parties qui le composent étant par suite altéré, cet individu subsiste éternellement? comment admettre que la mémoire, dont l'exercice suppose certains mouvements du corps, accomplis à un certain moment, puisse se prolonger en l'absence de tout organisme, au-delà de toute durée déterminée? La véritable éternité est une éternité de raison, et elle n'est accessible qu'à la raison ; car il est de la nature de la raison de concevoir toute chose sous l'espèce de l'éternité (I, 113, 269). Déjà, de la loi abstraite et commune à laquelle était soumise la nature universelle, elle avait fait une loi éternelle. Mais il lui faut un être concret, une existence en acte dont elle ait l'intuition directe, qui soit elle-même par conséquent ; par la raison l'âme sent sa propre éternité, « car l'âme ne sent pas moins ce qui est objet de ses conceptions intellectuelles que ce qui est objet de mémoire : l'âme a des yeux pour voir et observer les choses, ce sont les démonstrations elles-mêmes » (I, 267). Il n'y a donc pas à s'étonner que, tout en ayant conscience d'être éternels, nous n'ayons point gardé le souvenir d'une existence antérieure (I, 266). Les traces, imprimées dans un corps individuel, disparaissent avec cette individualité même ; ce qui provient de la mémoire ou de l'imagination, n'a pas de part à l'éternité qui relève de la seule raison. La mémoire et l'imagination appartiennent à ce qui est dans le

temps ; mais l'éternité ne peut pas se définir par le temps, ni avoir aucune relation avec le temps, car il n'y a pas de commune mesure entre le temps et l'éternité (I, 266).

En définitive, la connaissance du premier genre et la connaissance du troisième posent également comme actuel le corps qui est leur objet ; seulement cette actualité est conçue, dans le premier cas ou dans le second, de manière toute différente. Dans le premier cas, elle consiste dans une relation à un temps et à un lieu déterminés ; par suite, quand cette relation est altérée, l'actualité cesse ; à la proportion de mouvement et de repos entre les éléments de matière qui le composaient, au système d'idées correspondantes, succède une proportion nouvelle, un système nouveau ; l'individu primitif est donc mort. Dans le second cas, l'actualité est conçue comme une conséquence directe de l'essence de Dieu, comme contenue en Dieu même (I, 269) ; c'est la force interne que toute créature tient de la substance, et par laquelle elle persévère dans l'existence (I, 114). Cette force interne se pose indépendamment de toute durée, car l'essence d'une chose se définit sans aucune détermination de temps : qu'un être soit destiné à durer plus ou moins, c'est là une considération purement extérieure à lui, et qui ne saurait rien ajouter ou rien enlever à sa perfection intrinsèque qui n'est autre chose que son essence (I, 190). Ainsi envisagée, l'essence de l'être est une conséquence nécessaire, et éternelle par suite, de l'essence divine ; elle a de toute éternité sa raison dans l'idée infinie de Dieu, indépendamment de l'existence

individuelle qui est déterminée par les circonstances de temps et de lieu, et dont l'idée procède en Dieu des déterminations de la nature universelle. Dans un cercle, pour prendre une comparaison qui, Spinoza lui-même a soin de nous en avertir, n'est qu'approximative, les rectangles ayant respectivement pour base et pour hauteur les segments de deux sécantes qui se coupent entre elles, ont des surfaces équivalentes ; c'est une propriété que je puis concevoir comme une vérité nécessaire, sans mener aucune sécante dans ce cercle ; mais supposez que je trace, parmi l'infinité des sécantes qui peuvent être imaginées dans ce cercle, deux sécantes particulières : j'ajoute à cette propriété dont j'avais démontré l'existence, en outre de sa vérité nécessaire, une certaine réalité individuelle (I, 82). Ces sécantes, qui existent non seulement dans l'esprit et pour la raison, mais sur le papier et pour les yeux, symbolisent l'existence distincte des êtres particuliers. Et, de même, si l'on remonte de la pensée finie de l'homme à la pensée infinie de Dieu, on comprend ce qu'est l'existence éternelle des êtres, en dehors de leur individualité visible ; leur réalité consiste dans leur vérité : *veræ seu reales* (I, 269) ; elle ne suppose d'autre condition que leur possibilité logique, elle est donc nécessaire et éternelle. « Après comme avant le commencement de leur existence, leur essence idéale est la même » (I, 284).

Il y a donc dans le corps, abstraction faite de sa durée dans le temps, abstraction faite de son étendue dans l'espace, abstraction faite de son individualité, en un mot,

quelque chose qui est éternel; il y a en Dieu une idée éternelle, dont l'essence de ce corps est l'objet, et cette idée, c'est l'âme, une âme éternelle (I, 266). L'homme est donc double : un individu qui vit dans le temps et meurt avec le temps, un esprit qui communie avec tous les esprits dans l'idée unique de Dieu, et subsiste éternellement par la contemplation de son éternel objet (I, 276). Cette double existence, qui se manifeste si clairement à la raison, les faits eux-mêmes la révèlent à qui les examine avec quelque attention. Il semble qu'on fasse dès cette vie l'expérience de ce qui se passe après la vie; en effet, si la mort est un changement dans le rapport des parties qui constitue notre individualité, il n'y a pas de raison qui nous oblige à croire que le corps ne peut pas mourir sans se transformer en cadavre. « Tout au contraire, l'expérience elle-même paraît témoigner qu'il en est autrement, car il arrive parfois qu'un homme subisse de tels changements qu'on a de la peine à reconnaître qu'il est resté le même. Par exemple, j'ai entendu dire qu'un poète espagnol, après une maladie, demeura, même guéri, dans un oubli si complet de son existence antérieure qu'il ne voulait point croire que les fables et les tragédies qu'il avait autrefois écrites, étaient réellement de lui; et certainement on aurait pu le prendre pour un enfant né avec la taille d'un adulte, s'il avait oublié en même temps sa langue maternelle. Et, si ce fait paraît incroyable, que dire des enfants? Est-ce qu'à un homme fait, sa nature d'enfant ne semble pas si différente de la sienne, qu'il ne pourrait pas se convaincre qu'il a

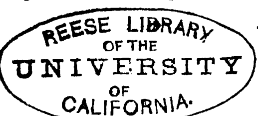
été lui-même enfant, s'il ne le présumait pour lui d'après l'exemple des autres? » (I, 218). Que conclure donc? Dans la quatrième partie de l'*Ethique* où Spinoza fait ces observations, il hésite à répondre : « Pour ne pas donner lieu à la superstition de soulever des questions nouvelles, je préfère abandonner ce sujet » (I, 219). Mais cette réserve n'en laisse que mieux saisir la pensée de Spinoza : l'individu meurt tout entier, anéanti sans retour, avec tout ce qui est en lui la conséquence de son individualité. Pour celui dont la vie a été enfermée dans les bornes de l'individualité, dont l'imagination a fait toute la pensée, dont la passion a fait toute l'activité, pour celui-là il n'y a ni salut ni résurrection possible. Seule l'intuition rationnelle qui confond la pensée humaine avec l'idée infinie de Dieu donne à l'homme l'éternité. « L'éternité, dit Spinoza, c'est l'essence même de Dieu, en tant qu'elle enveloppe l'existence nécessaire » (I, 269). L'éternité, c'est donc pour l'homme union intime avec Dieu, conscience de Dieu ou encore, comme dit Spinoza, « jouissance infinie de l'être » (II, 41).

La perfection de l'homme consiste donc dans l'éternité; la règle suprême de la morale est celle-ci : prends conscience de ton éternité. Ce qui revient à dire : connais les choses, connais-toi, connais Dieu par la connaissance du troisième genre. Cette connaissance devient ainsi le critérium de la moralité absolue : tout ce qui en approche est bon, tout ce qui en éloigne est mauvais. La connaissance du premier genre est condamnée, car elle se rapporte à un temps déter-

miné, et la pensée qui est dans le temps est impuissante à engendrer la pensée de l'éternel (I, 268). La connaissance du second genre, au contraire, parce qu'elle procède de la raison et qu'elle conçoit son objet sous la forme de l'éternité, excite en nous le désir de posséder la connaissance du troisième genre (*ibid.*). Sans doute, la connaissance du second genre a sa valeur et sa vérité en elle-même; les règles de conduite qui en découlent ont été tirées de principes évidents, suivant une méthode rigoureuse; elles sont donc absolument certaines, indépendamment de toute certitude qui viendrait d'ailleurs, fût-ce d'une source plus élevée : « Alors même, dit Spinoza, que nous ne saurions pas que notre âme est éternelle, nous devrions encore aimer la piété, la religion et, d'une façon absolue, toutes les vertus qui se rapportent, d'après les démonstrations de la quatrième partie, à la force d'âme et à la générosité » (I, 276 ; cf. II, 359). Mais, précisément en raison de sa valeur intrinsèque, le second genre de connaissance peut être un point de départ pour la dialectique qui mène l'esprit au troisième genre ; il peut ouvrir la voie de la liberté et de l'éternité. En effet, son œuvre, c'est de comprendre. Au lieu de subir tout simplement la passion, comme faisait l'imagination, l'intelligence remonte à la cause qui l'a déterminée, et, peu à peu, elle saisit l'enchaînement nécessaire des phénomènes dont cette passion est le dernier effet. Alors nous nous formons une idée claire et distincte de l'affection qui produisait en nous la passion, dée qui, en raison même de sa clarté et de sa distinction;

à son origine en nous et s'explique par notre essence ; de sorte que l'affection primitive se trouve en quelque manière détachée des corps extérieurs auxquels notre imagination la liait, pour être rapportée tout entière à l'idée qui est en nous. Tous les mouvements de passion qui nous poussaient vers les objets extérieurs, comme vers les causes de nos affections, sont transformés en vertus, puisque c'est nous-mêmes maintenant qui sommes la cause directe de nos affections. L'activité de la pensée, en prenant la passion pour objet, a fait disparaître tout ce qui était en elle passivité; la passion, une fois comprise, cesse d'être passion, elle devient action (I, 253) ; donc, sans altérer notre nature, sans lui rien faire perdre de sa richesse et de sa fécondité première, la connaissance du second genre délivre déjà l'homme de la passion ; et « il faut bien, dit Spinoza, que ce soit le meilleur des remèdes en notre pouvoir, puisque l'âme n'a pas d'autre faculté que de penser et de former des idées adéquates. » (I, 255).

Or, à mesure que nous comprendrons davantage et que nous enfoncerons plus profondément dans notre mémoire les règles de conduite que la raison nous prescrit, à mesure aussi nous saurons mieux nous défendre contre la violence des passions qui nous assaillent en tout temps de tous les points de l'espace, et nous surprennent de leurs brusques attaques ; notre esprit, rempli de la méditation de l'ordre universel, rejettera de lui-même tous les désirs qui sont en contradiction avec les lois de la nature : amour excessif, indignation, colère ; jamais ces passions



de tristesse et de haine n'occuperont l'âme ; au contraire, la pensée se portera toujours vers ce qui est bon dans chaque chose, et elle en fera son objet, afin d'être toujours déterminée à l'action par un sentiment de joie. L'amant qui croit étouffer le fol amour dont il est possédé à force de maudire sa maîtresse et l'amour lui-même, ne fait que renforcer par une passion nouvelle la passion dont il est victime ; « au contraire, dit Spinoza, celui qui veut vaincre ses passions et ses désirs par le seul amour de la liberté, celui-là s'efforce autant qu'il peut de connaître les vertus et les causes des vertus, et de remplir son âme de la joie qu'engendre leur vraie connaissance ; mais il ne cherche nullement à se faire un spectacle des vices de l'humanité, à rabaisser les hommes et à se réjouir d'une fausse apparence de liberté » (I, 260). Grâce à l'exacte observation de cette discipline, l'homme saura se soustraire à l'influence des corps extérieurs, et il fera la conquête de l'univers par l'intelligence et par la joie. En effet, comme nous ne rencontrons rien dans la nature que des corps et les idées de ces corps, rien par suite qui ne soit compris sous les mêmes attributs que nous-mêmes, il n'y a rien dont nous ne puissions nous faire une idée claire et distincte, rien qui ne soit un aliment pour notre intelligence, un triomphe pour notre liberté (I, 254). Il est donc possible à l'homme de comprendre l'infinité de l'univers, et d'y étendre son action ; il y parviendra réellement, nous le savons, dès que, au lieu de chercher l'explication des choses dans les relations et dans l'enchaînement des mo-

des, il sera remonté par l'intelligence jusqu'à l'attribut infini qui est l'unité et la raison de tous ces modes singuliers, jusqu'à Dieu dont cet attribut est une immédiate expression. A ce moment, la connaissance du second genre a achevé son progrès, et, en l'achevant, elle s'est dépassée elle-même, si l'on peut dire ; elle est devenue la connaissance du troisième genre.

Cette connaissance sépare toute affection de sa cause extérieure que nous ne pouvons qu'imaginer confusément, et elle la rattache à l'idée qui est l'idée vraie par excellence, qui contient en elle la vérité de toute réalité, à l'idée de Dieu. Partout et toujours, elle met l'homme en présence de Dieu. C'est en Dieu que chacun des états de son corps trouve sa profonde explication, à Dieu qu'il se rapporte directement comme à sa cause. Or, comme Dieu, par définition, ne peut être cause que de ce qui est réel et bon, penser que Dieu est la cause de nos affections, c'est, par définition également, aimer Dieu (I, 262). La connaissance du troisième genre engendre donc comme sa conséquence nécessaire, comme sa conséquence immédiate, l'amour pour Dieu. Ce nouveau sentiment va se superposer et se mêler dans notre âme à tous les sentiments qui la remplissaient déjà ; une lutte va donc se produire entre ces divers sentiments qui portent l'homme, les uns à agir dans l'univers terrestre et parmi les hommes, les autres à se tourner vers Dieu. Or il est évident que cette lutte amènera dans l'âme des changements de nature à en faire disparaître les contrariétés qui la divisaient (I, 253). Est-il

possible que la victoire reste à l'amour de Dieu ? Non seulement une telle victoire est possible, mais elle apparaîtra même comme nécessaire, si l'on prend garde à ce principe que « la puissance d'un effet se définit par la puissance de sa cause, dans la mesure même où l'essence de la cause définit et explique l'essence de l'effet » (I, 253). En effet, Dieu est l'être tout éternel et tout infini. L'amour qu'on lui vouera aura donc pour triompher deux armes irrésistibles : l'éternité et l'infinité. D'une part, tandis que l'amour des choses de ce monde demeure toujours un amour inquiet et tourmenté, à la merci d'événements qui ne sont pas en notre pouvoir, tandis qu'il appartient au temps, qui ne dépend pas de nous, d'en affaiblir ou d'en fortifier l'image à mesure qu'il en rend l'apparition plus lointaine ou plus proche de nous, de mêler par suite le doute à l'amour et la tristesse à la joie (I, 257), l'amour de Dieu trouve son objet toujours présent : en Dieu point de possibilité, point de contingence ; éternellement, et avec la même nécessité, il est. Aussi l'idée que notre esprit se fait de Dieu, ne perdra jamais rien de sa vivacité première, elle nourrira notre affection avec une force toujours égale, et, ne cessant de nous réjouir de la présence du Dieu que nous aimons, nous concevrons pour lui un amour toujours nouveau, toujours croissant. D'autre part, comme rien ne peut exister ni se concevoir sans Dieu, toute affection individuelle sera, pour la « science d'intuition » (I, 110) qui fait connaître Dieu, une détermination de l'essence divine ; de l'idée de chaque affection l'esprit tirera l'idée de Dieu ;

il n'y aura donc rien dans le monde que l'homme ne puisse tourner vers Dieu, rien qui ne contribue à nourrir et à accroître notre amour pour Dieu (I, 254). L'infinité des choses qui existent est une infinité de témoins qui parlent de Dieu et qui mènent à lui; de tous les points de l'espace elles s'assemblent et concourent à agrandir et à fortifier l'idée que nous avons de Dieu, de sorte que notre âme s'élargit à l'infini et devient capable d'un amour infini pour Dieu (I, 262). En même temps enfin, par une conséquence nécessaire, les passions qu'excitaient en nous les choses de ce monde vont s'affaiblissant et s'évanouissant; en effet, à mesure que l'esprit s'avance dans la connaissance de Dieu, les choses individuelles lui apparaissent comme soumises à la nécessité rigoureuse qui régit les phénomènes de la nature; elles ne sont plus des causes libres, mais des agents déterminés par d'autres agents, et les passions qu'elles inspiraient se détournent d'elles pour se répandre sur la chaîne des causes qui les font agir, jusqu'à ce qu'enfin elles parviennent à la cause véritable, unique et primitive, qui est Dieu (I, 258). Ainsi, tandis que l'autonomie prêtée aux individus par l'imagination, lui dérobait la vue de Dieu, l'intelligence voit en Dieu les individus, ou plutôt c'est Dieu qu'elle voit en eux; aussi est-il vrai de dire que « plus nous comprenons les individus, plus nous comprenons Dieu » (I, 267). Dès lors, les images des corps individuels ne pénètrent dans notre esprit que pour faire place à la pensée de Dieu, et pour s'effacer devant elle; rien ne subsistera dans l'âme que cette pensée,

remplissant en quelque sorte toute l'étendue de l'espace et toute la durée du temps. Donc, à mesure que l'homme aura une connaissance plus claire et plus distincte de lui-même et de ses affections, il concevra davantage l'essence de Dieu, et se réjouissant du progrès de sa connaissance, il aimera davantage Dieu qui en est la cause et qui en est l'objet (I, 261). Donc l'amour pour Dieu sera nécessairement le plus fort, et toutes les passions qui lui étaient contraires devront s'adapter de plus en plus à cet amour, de façon à cesser de le contrarier (I, 257).

Mais, la victoire qu'il a obtenue, l'amour de Dieu la conservera-t-il ? Ne se pourra-t-il pas que, semblable aux autres amours de l'homme, il se change en haine ? Un pareil changement supposerait que nous pussions, à cause de cet amour, souffrir une diminution de notre être, éprouver une tristesse. Or d'où viendrait-elle, cette tristesse ? Sera-ce de nous ? Mais l'idée de Dieu marque en nous l'adéquation absolue de la pensée, elle n'y pourra produire que la perfection de l'intelligence et la perfection de la joie (I, 207). Dira-t-on qu'en concevant Dieu comme la cause de toutes choses, il faut le concevoir aussi comme la cause de la tristesse qui est dans le monde ? Mais, dit Spinoza, la tristesse ne peut pas être comprise et demeurer tristesse : en comprenant, nous agissons ; en agissant, nous nous réjouissons ; la tristesse, rapportée à Dieu, c'est encore de la joie (I, 262). Nous viendra-t-elle des autres hommes ? Souvent les hommes, quand ils aiment, sont jaloux de ceux qui aiment comme eux, et ils portent envie à leurs succès ;

mais celui qui aime Dieu l'aime avec la raison, qui est la partie universelle de son être, qui est commune à tous les êtres ; aussi ne peut-il être souillé d'aucune tache de jalousie ou d'envie; au contraire, dans son amour pour Dieu est enveloppé l'amour d'autrui, et les progrès d'autrui le réjouissent comme feraient les siens propres (I, 263). Se pourrait-il enfin que cette tristesse vînt de Dieu ? En effet, l'amour humain, lorsqu'il n'est point payé de retour, hésite et s'évanouit ; si Dieu venait à nous haïr, l'aimerions-nous encore ? Mais, pour qui connaît Dieu, une pareille crainte est chimérique : en lui il n'y a pas de place pour un changement, qui, venant du dehors, altèrerait la divine liberté ; il n'y a pas de place pour la passion. Dieu est exempt de joie ou de tristesse ; il n'aime, il ne hait personne. Aussi celui qui aime Dieu, parce qu'il est Dieu, ne peut faire effort pour que Dieu éprouve à son tour quelque affection pour lui : car il sait que rien dans l'individu n'existe au regard de Dieu. Souhaiter, afin d'être aimé de lui, que Dieu abdique sa divinité, qu'il ne soit plus Dieu, ne serait-ce pas vouloir détruire son amour et s'attrister soi-même ? Ce qui est absurde (I, 263 ; cf. II, 354).

Ainsi personne ne peut haïr Dieu ; l'amour qu'on lui porte est toujours pur, toujour constant. Nécessairement, par le progrès de la dialectique morale, il occupe notre âme tout entière, et il l'occupe à jamais. Notre âme ne cesse de se mouvoir et de vivre en Dieu : « Dans sa relation avec l'existence individuelle que représente le corps, l'amour pour Dieu ne peut finir, dit Spinoza, qu'avec cette existence

même; il durera autant que notre corps » (I, 264). Car, libre de tout attachement qui porterait en elle le trouble et la passion, notre âme rapporte toutes les affections de son corps à Dieu ; elle les organise et les groupe suivant un rapport intelligible. La transformation opérée par la connaissance de Dieu, fondement de la connaissance du troisième genre, peut s'exprimer ainsi : tandis que les idées dans la connaissance du premier genre se succédaient dans notre âme suivant l'enchaînement de nos affections corporelles, dans la connaissance du troisième genre les affections de notre corps s'enchaînent suivant l'ordre de nos idées dans l'esprit (I, 254). Cela ne veut point dire sans doute que l'âme abandonne le corps pour se retirer en elle-même : une telle proposition serait contradictoire avec le système entier de Spinoza. Ici le corps signifie seulement la masse déterminée de matière que l'imagination découpe dans l'espace abstrait et illimité qu'elle se figure ; mais l'esprit pur n'en a pas moins un objet, c'est l'étendue infinie et indivisible, l'étendue « intelligible » où le corps trouve sa raison d'être et sa cause efficiente. C'est donc l'homme tout entier qui se transforme par la transformation parallèle du corps et de l'âme, c'est en lui que se livre le combat de l'imagination et de la raison, qui est aussi le combat de la mort et de l'éternité.

Car, puisque par la raison qui demeure toujours l'homme agit, puisqu'il pâtit par l'imagination qui doit périr, agir c'est commencer d'être éternel, tandis que la passion c'est la mort (I, 276). Depuis l'enfance où l'homme dépen-

dait presque tout entier des causes extérieures, où il n'était guère que passion pure, l'homme fait effort pour s'affranchir de cette servitude, pour devenir de plus en plus capable d'agir ; à mesure qu'il ouvre son âme à la raison, il la rend inaccessible aux affections qui lui sont contraires, il diminue en elle la part de l'individualité qui est promise à la mort, et, la remplissant d'idées qui ne cesseront pas d'être, il la remplit d'éternité (I, 275). Plus l'homme se réjouit de ce qu'il a gagné sur le temps, plus il se sent le désir et la force de gagner davantage, de sorte que l'âme arrivera enfin à se reconquérir elle-même sur la mort, et pour l'éternité. Ce qui en elle appartenait au temps, ne comptera plus au prix de ce qui y est éternel ; la mort n'aura plus de prise sur elle, car désormais l'individu aura disparu sans retour, faisant place à la pure essence éternelle. Par suite, toute crainte aura, elle aussi, disparu. Souvent l'homme se croit parfait quand il fait violence à sa propre nature, quand il réprime les désirs de fortune et de volupté auxquels il s'abandonnerait volontiers sans la peur des supplices infligés par Dieu, et il espère par de tels sacrifices mériter la récompense de l'éternité ; mais en réalité quelle passion nous asservirait plus étroitement à son joug que cette attente anxieuse et tremblante d'une éternité qui suivrait la mort, et qui dépendrait d'elle ? La béatitude ne peut être le prix de la contrainte et de la servitude ; elle est la compagne de la vertu, qui est avant tout la liberté de l'âme (I, 277). Aussi la vertu ne connaît pas la crainte, car pour elle il n'y a pas de mort :

immédiatement, et sans condition, dès cette vie même, si l'on peut dire, elle est tout éternité. Or cette éternité, elle ne la trouve qu'en elle seule, elle ne la doit qu'à elle seule ; l'âme, concevant son propre corps par la seule considération de l'essence divine, sous la catégorie de l'éternité, devient éternelle comme ce corps, et en tant qu'éternelle elle est la cause formelle de la connaissance vraie et heureuse (I, 270). C'est pourquoi elle est indépendante de tout ce qui n'est pas elle-même, ou plutôt de tout ce qui n'est pas Dieu en qui elle est; elle se suffit à elle-même dans sa béatitude, elle est libre ; et c'est pourquoi aussi elle ne demande qu'à elle seule sa récompense. De même que la vérité est à elle-même son propre témoignage, la vertu, fruit de la vérité, est à elle-même sa propre récompense (I, 277). La béatitude ne peut donc être une conséquence indirecte qui s'ajoute à la vertu du dehors pour lui donner son prix ; la béatitude ne peut se distinguer de la vertu, elle est proprement la vertu même. Il ne faut donc pas dire que l'homme sera heureux parce qu'il aura su dompter ses passions ; mais, au contraire, parce qu'il est heureux, les passions n'ont plus de pouvoir sur lui. La vertu ne lutte pas contre les passions, pas plus que la lumière contre les ténèbres : la lumière apparaît, et les ténèbres se sont évanouies; de même l'intelligence, source de béatitude, apparaît dans l'âme humaine, et les passions en ont disparu. La vertu n'est pas un combat, elle est un triomphe. La béatitude n'est pas le prix de la victoire ; elle en est la cause (*ibid.*).

Cette béatitude est absolue : rien n'y fait obstacle, rien ne la trouble. Sans doute, quand l'homme n'était qu'un individu, il était vrai que son effort pour être, et pour être heureux, était en quelque sorte écrasé par la puissance infinie de la nature ; « mais, dit Spinoza, cet axiome ne concerne que les choses singulières, considérées dans leur relation avec un temps et un espace déterminés » (I, 274). Les essences éternelles, elles, sont envisagées dans l'attribut qui est la raison intérieure de la nature entière ; elles se confondent donc avec cette nature, et en particulier l'homme se confond par son essence éternelle avec l'humanité qui est une partie de la nature. Puisque rien de ce qui distingue les individus dans le temps et dans l'espace ne peut servir à caractériser cette essence, elle est nécessairement identique pour tous ceux qui se succèdent dans la durée ou qui coexistent dans l'étendue ; ils ne forment qu'un être unique, et l'homme, en se reposant dans la béatitude et dans l'éternité, conçoit toute l'humanité dans cette même béatitude et cette même éternité ; il s'identifie à elle dans l'idée unique de leur être commun, il communie avec elle en Dieu. La béatitude de l'homme est donc nécessairement béatitude en Dieu. Quand il se réjouit de penser et de vivre dans l'éternité, sa joie a pour compagne non plus l'idée du Dieu toujours présent à l'individu, comme une image, par l'intermédiaire du corps individuel, mais l'idée du Dieu éternel, conçu dans son essence éternelle par l'essence éternelle de l'homme. Or, nécessairement, l'union éternelle de sa pensée à la pensée de Dieu

inspire à l'homme un amour éternel pour Dieu. Le mot suprême de la morale de Spinoza, ce sera le mot d'amour, amour de Dieu, amour qui comprend Dieu, *amor Dei intellectualis* (I, 271). Cet amour subsistera à jamais dans sa plénitude et dans sa pureté; car il découle de l'essence de l'âme qui est une vérité éternelle, et tout ce qui serait contraire à cet amour serait contraire à la vérité ; or il est impossible que l'erreur qui n'est pas en Dieu, détruise la vérité qui est en Dieu (I, 273). Et, de même qu'il ne doit pas cesser d'être, de même il n'a pas commencé d'exister; car il n'a pas de rapport à la disposition variable et passagère de nos organes corporels, il est éternel comme sa cause est éternelle. Pourtant il a toutes les perfections des amours qui commencent dans le temps; la seule différence, c'est que la joie dont il naît ne marque pas dans l'homme le passage d'une perfection moindre à une plus grande perfection; c'est la perfection même, qui demeure identique à soi-même dans l'éternité, la perfection absolue, si bien que lorsque nous considérons en Dieu cet attribut de la pensée infinie, par lequel il contemple lui-même ses perfections infinies, nous concevons qu'il se réjouisse de son infinie infinité, que cette joie engendre en lui un amour infini de soi, qu'en un mot Dieu s'aime infiniment d'un amour d'intelligence (I, 272). Que faisons-nous donc dans notre éternité, sinon ce que Dieu fait lui-même dans son éternité? En contemplant notre perfection qui est en Dieu et qui a Dieu pour cause, nous aimons d'un amour d'intelligence

le Dieu qui nous est intérieur; notre essence devient tout amour, et notre béatitude est, selon la parole de l'Écriture, la Gloire de Dieu (I, 273); notre âme se repose en lui dans la satisfaction de son intelligence et de son amour, et se glorifie en lui. L'homme, afin de s'aimer véritablement, aime Dieu, et Dieu, lorsqu'il s'aime, aimant l'infinité des choses qui sont en lui, aime les hommes, non pas les individus, qui lui apparaîtraient comme extérieurs à lui, mais les essences éternelles, qui sont son essence même. Alors l'amour que l'homme, avec son intelligence, a pour Dieu et l'amour de Dieu pour l'homme, c'est un seul et même amour, c'est l'amour éternel que Dieu a pour Dieu. Car l'intelligence de l'homme est alors une partie de l'intelligence divine, non plus une partie finie qui est bornée par d'autres parties finies, mais une partie qui se rattache immédiatement au tout et participe à son infinité ; c'est une idée infinie dans l'infinité des idées infinies qui forme l'intelligence divine ; c'est un mode éternel, en un mot (I, 276). Étant éternel en Dieu comme Dieu est éternel en soi, l'homme est devenu ce que Dieu est. Dans cette identité de l'homme et de Dieu, la morale s'achève, et le spinozisme avec elle; le cercle est accompli, la fin a rejoint le principe et s'est confondue avec lui dans la vérité unique et totale : l'Être est, qui est un et qui est tout.

CHAPITRE VIII

LA PRATIQUE

Le scholie du dernier théorème de l'*Ethique* met en lumière la supériorité du sage sur l'ignorant : « L'ignorant, en proie aux mille agitations des causes extérieures, ne s'élève jamais à la paix véritable de l'âme ; il vit sans savoir presque ce qu'il est lui-même, ce qu'est Dieu, ce que sont les choses, et, quand sa passion cesse d'être, il meurt tout entier avec elle. Le sage, au contraire, dans la mesure où il est sage, est presque inaccessible à l'émotion ; il a par une éternelle nécessité la conscience de lui-même, de Dieu et des choses ; il ne cesse jamais d'être ; toujours il jouit du repos véritable de l'âme » (I, 278). Seulement cette hauteur où le sage est placé, n'est-elle pas tellement au-dessus de l'homme que jamais l'homme ne pourra y atteindre ? Spinoza l'avoue lui-même, la voie de la sagesse est la voie très ardue, *via perardua* (*ibid.*) ; il est beau de la parcourir, « mais les choses qui sont belles, sont difficiles autant qu'elles sont rares (*ibid.*) ». L'exposition de la doctrine spéculative soulève donc une nouvelle question, celle de sa possibilité pratique. Où en chercher la solution, sinon dans la vie de Spinoza ? Peut-être y trouverons-nous comme une sorte de morale appliquée à la suite

de la morale théorique, un commentaire vivant de l'œuvre écrite qui en précisera sans doute le sens et la portée, de même que cette vie elle-même pourra s'éclairer à la lumière de la doctrine et devenir comme transparente; en un mot, peut-être y a-t-il dans la vie de Spinoza parallélisme exact entre la spéculation et la pratique, entre les pensées et les actes: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* (I, 80).

D'après Spinoza, pour que l'homme s'élève à la vie intérieure de l'esprit, il faut qu'il ait écarté tous les préjugés que l'autorité religieuse prétend lui imposer, et tous les obstacles que peut lui susciter la société civile. Ces deux conditions de la liberté intellectuelle, Spinoza ne les trouva pas dans son existence; il dut lutter pour les réaliser, et vivre, avant de l'écrire, son *Traité de Théologie et de Politique*. Il était né juif: destiné à la théologie, qui était l'unique science de sa nation, il s'habitua de bonne heure à regarder le spectacle de la nature et l'évolution de l'humanité comme la manifestation de l'existence divine, à vivre en Dieu sans considérer dans les grandeurs et dans les jouissances du monde autre chose que leur illusion et leur néant. Mais, à mesure qu'il se faisait de la religion une idée plus élevée, une double contradiction le frappait davantage dans les cultes établis : la religion, œuvre de la raison, s'y était retournée contre la raison; œuvre de la charité, contre la charité. La parole de l'Écriture prétendait enchaîner le libre jugement de l'individu; devant son autorité, la lumière naturelle qui vient

de Dieu devait s'éteindre, la raison vivante se taire, condamnée au nom du livre mort, et l'éternité disparaître « devant les reliques des temps anciens » (I, 374). Aussi l'esprit divin s'était-il changé en un souffle de haine; les créatures de Dieu se croyaient poussées par Dieu à traiter en ennemies d'autres créatures de Dieu, et le nom de piété ne faisait plus que couvrir le sacrilège sanglant de la superstition. Spinoza comprit qu'il ne trouverait pas la vérité dans la voie où sa vie était engagée; il essaya de se retirer de la communauté, prudemment et tranquillement, sans manquer à la reconnaissance qu'il devait aux rabbins, sans rien faire qui provoquât leur colère (*Vie de Benoît de Spinoza, par Colerus*, ap. *Saisset*, t. II, p. IV). Mais les juifs s'étaient émus de cette indépendance inattendue; ils s'efforcèrent de la briser par des menaces, puis par des promesses; après la tentative de corruption vint même une tentative d'assassinat (*Sais.*, II, VI), jusqu'à ce qu'enfin, mettant peut-être à profit la trahison de faux amis (Cf. *Vie attribuée à Lucas de la Haye*, ap. *Saisset*, II, XLIII), la synagogue, dans une réunion solennelle, l'excommunia et attira sur lui la vengeance des hommes et celle de Dieu (*Sais.*, II, VI). Ces violences, qui vérifiaient le jugement de Spinoza, confirmèrent et consacrèrent l'affranchissement de son intelligence; il reçut la nouvelle de sa répudiation publique avec un sourire calme, sans un mot de haine, sans un mouvement de colère (*Sais.*, II, XLV) : « Jamais, écrit M. Kuno Fischer, il n'y eut de vie indépendante plus péniblement conquise, plus purement et plus tranquillement vécue que

la vie de cet homme, qui dut rompre avec ses parents, avec son peuple, avec les formes ordinaires du bonheur, afin de pouvoir vivre sa pensée ; il accepta cette nécessité, et il la supporta sans que le calme de son esprit en souffrît. La religion de ses ancêtres l'a rejeté, et, lui aussi, il l'a rejetée ; il ne s'attache pas à une autre croyance, il n'appartient plus à aucune des religions qui existent dans le monde, même pas du dehors, pour l'apparence, car il dédaigne l'apparence ; il a renoncé aux principes qui sont les bases des communautés humaines : il est indépendant et seul » (*Gesch. d. neuern Phil.*, vol. I, part. II, 3e éd., p. 131).

Mais son indépendance ne fut pas de l'indifférence, sa solitude ne fut pas de l'égoïsme. Sorti du judaïsme, il veut servir l'humanité et rétablir la vérité de la religion, que les religions ont contredite. Au spectacle de ces divers cultes, qui ne se distinguaient entre eux que par le costume de leurs prêtres ou le style de leurs églises, devant ces chrétiens, ces turcs, ces juifs, ces païens, qui vivaient tous de même, dont la foi n'était qu'un prétexte à controverses philosophiques ou une occasion de luttes politiques (I, 375), le désir s'éleva dans l'âme de Spinoza de faire comme le Christ avait fait et d'élever au-dessus de ces cultes de chair la religion qui est pour l'esprit. Le fondement d'une telle religion ne peut être que la vérité ; donc, c'était déjà une œuvre pieuse, celle qui s'efforçait de dégager et de fixer la vérité contenue dans les antiquités juives, d'exposer la méthode scientifique pour interpréter l'Écriture ; c'était une œuvre pieuse aussi, celle qu'il avait entreprise, et que

la mort interrompit, de donner en langue flamande une traduction exacte de l'Ancien Testament (*Sais.*, II, xxviii) ; mais surtout il fallait enseigner aux hommes que le sanctuaire où Dieu a élu sa résidence, ne pouvait être ni les pages altérées des livres d'autrefois, ni les chênes des forêts, ni les entrailles des victimes : c'est ce qu'il y a de plus noble dans la nature, l'esprit de l'homme qui a conçu l'idée de Dieu, c'est là qu'est le temple où la vérité se révèle éternellement (I, 522). C'est pourquoi Spinoza essaie de faire comprendre à ses contemporains que la nature qu'ils opposent à Dieu, est en réalité l'expression immédiate de la divinité, que la raison qui comprend l'ordre de la nature engendre nécessairement la foi qui s'élève à Dieu, et que les hommes, réconciliés dans l'unité de leur intelligence commune, doivent être pleins d'amour pour les hommes. C'est pourquoi il leur donne un catéchisme simple qui n'exige du fidèle que la croyance sincère à Dieu, et la pratique sincère de la justice et de la charité (I, 541). De la sorte, pensait-il, il n'y aura plus dans l'Église ni violence ni haine, tout y sera paix et douceur ; l'ambition et la cupidité n'entreront plus dans les conseils de la curie, et l'on verra germer au souffle des prédicateurs les vertus proprement chrétiennes : l'amour, la joie, la paix, la continence et la loyauté (I, 375). De la sorte, le catholicisme recouvrera l'universalité à laquelle il prétend, et le christianisme temporel fera place au christianisme éternel.

Il est beau, ce tableau de l'Église universelle, et il est touchant, venu de l'excommunié que toutes les Églises re-

poussent avec une égale horreur ; il ne rencontra dans le monde d'autre accueil que le mépris, l'injure et la calomnie. Les chrétiens eux-mêmes ne surent pas reconnaître dans l'œuvre de Spinoza l'inspiration du christianisme, dont il avait subi d'autant plus profondément l'impression qu'il l'avait reçue plus tard, à l'âge de la pensée libre et réfléchie, et dont il se réclamait en choisissant pour épigraphe à son *Traité de Théologie et de Politique* la parole de l'apôtre : « Par ce que Dieu nous a donné de son esprit, nous connaissons que nous demeurons en lui et que Dieu demeure en nous » (I, 368). Mais, comme il voulait substituer l'intelligence de la nature et de Dieu aux miracles et aux mystères du dogme, il fut « l'athée de système », le prince des libertins, et presque un nouvel Antechrist. Déjà les rabbins avaient obtenu contre lui l'appui des magistrats d'Amsterdam (*Sais.*, II, XLVI) ; les chrétiens se joignirent aux juifs : ils firent proscrire par les États de Hollande le *Traité de Théologie et de Politique*, et par de faux bruits habilement répandus ils empêchèrent la publication de l'*Ethique* (II, 232). Ils firent même appel aux passions de la multitude, et tentèrent d'ameuter le peuple contre Spinoza (*Sais.*, II, XVII) ; de telle sorte que, pour avoir affranchi son esprit des préjugés théologiques, il était menacé d'être entravé dans le développement de cet esprit par l'autorité civile et qu'il semblait n'être parvenu à une pensée indépendante que pour perdre le droit de l'exprimer.

Mais il était en Hollande, où, sans être encore absolue, la tolérance était plus grande que partout ailleurs, et il sut

y vivre en sécurité, à force de prudence. « L'homme libre qui vit parmi les ignorants, dit-il dans l'*Ethique*, s'efforce, autant qu'il le peut, de décliner leurs bienfaits » (I, 239) ; et, à propos de ce théorème, il expose toute une casuistique qu'il mettait en pratique avec un soin dont témoignerait, à défaut de sa Correspondance, la devise qu'il avait adoptée : *Caute*. Instruit de bonne heure par la trahison de ses anciens amis à se défier des hommes, de la faiblesse de leur esprit et de l'incertitude de leurs résolutions, il se faisait une loi de ne point leur laisser le moyen d'être injustes à son égard. Les plus violentes attaques, les libelles les plus injurieux, ne lui arrachent qu'un sourire ; en souriant, *subridens*, il songe que les plus ignorants sont aussi les plus audacieux et les plus prompts à écrire (II, 185) ; et, en souriant, il continue de travailler au lien de la société, de faire effort pour que la communauté civile, tout comme la religion, demeure pour les hommes un principe d'union. Aussi, non seulement il démontre dans le *Traité de Théologie et de Politique* que la liberté de penser est une condition nécessaire pour la sécurité et la paix de l'État, mais dans le *Traité de Politique*, il descend jusqu'aux plus minutieux détails de l'organisation politique, afin de fixer les limites de l'autorité suprême et de régler le mécanisme des constitutions. Il désire avant tout faire une œuvre utile et qui soit pratique : les philosophes, au lieu de tracer le plan d'une république qui fût à l'usage des hommes, ont mieux aimé rêver des chimères qui ne pouvaient s'appliquer qu'à la société de

l'âge d'or, la seule précisément qui n'avait pas besoin de lois pour subsister. Les hommes politiques, de leur côté, sont passés maîtres dans l'art de tromper, mais non dans l'art de gouverner ; plus soucieux de montrer leur habileté que leur sagesse, ils enseignent à tendre des pièges au peuple, plutôt qu'à défendre ses intérêts (I, 282). Mais entre l'utopie et le machiavélisme, il y a un parti à prendre, c'est de songer que les hommes ne sont ni des esprits infaillibles, ni des bêtes malfaisantes, et d'écrire pour les hommes. C'est pourquoi Spinoza ne veut pas étonner par l'originalité et la nouveauté de ses théories ; il ne veut pas imposer à la société des lois qu'il tire de son imagination ou de ses passions ; il prend dans la réalité même, dans l'histoire, les formes de gouvernement qui s'y présentent, et il se demande comment chacune d'elles pourra, tout en demeurant fidèle à son principe particulier, concilier dans une juste harmonie la stabilité du pouvoir avec la sécurité, le bonheur même des citoyens, résister aux éléments de dissolution qui sont à l'intérieur de tout état, et prévenir l'hostilité des gouvernés, plus dangereuse souvent que celle des étrangers. Ainsi la monarchie ne peut être absolue : que l'examen de toutes les affaires soit remis au souverain, il n'y pourra suffire, et il deviendra l'esclave et le jouet des courtisans qui l'entourent. Pour qu'il y ait monarchie véritable, il faut donc que le monarque soit maître de lui-même, qu'il décide en toute connaissance de cause et par suite en toute liberté d'intelligence ; ce qui lui sera possible si toute question a été examinée

d'abord et éclaircie par un conseil régulier (I, 306). De même, la forme de l'aristocratie qui sera la plus durable, parce qu'elle permettra le plus haut degré de liberté et de vie nationale compatible avec l'exercice de l'autorité, ce sera une confédération de villes qui s'administreront chacune elle-même (I, 352). C'est au moment où Spinoza abordait l'étude de la démocratie, qu'il considérait comme l'expression la plus naturelle et la plus rationnelle à la fois de la société humaine (I, 558), que la mort l'arrêta. Ce qui nous reste de l'ouvrage suffit pourtant pour en marquer le caractère essentiel, qui est l'entier désintéressement de la pensée : traitant de politique, Spinoza demeure étranger à l'esprit de parti ; il n'est occupé que de l'intérêt général, et, s'il a des opinions particulières, alors il fait effort pour les élargir, afin qu'elles représentent la vérité tout entière, la vérité universelle.

Ce même souci, ce même amour de la vérité avec lequel il travaillait à assurer la solidité du lien social, il en faisait le principe des relations plus étroites et plus intimes qui l'unissaient à ses amis. Il écrivait à un marchand de Dordrecht qui exprimait le désir d'entrer en correspondance avec lui, et qui plus tard devait se distinguer entre tous ses adversaires par la vivacité et la grossièreté de ses attaques : « Parmi les choses qui sont hors de mon pouvoir, aucune ne m'est plus précieuse que l'amitié conclue avec les hommes qui aiment sincèrement la vérité, car je crois qu'il n'y a rien, de ce qui ne dépend pas de nous dans

le monde, que nous puissions aimer d'un amour plus tranquille que ces hommes-là ; car il est aussi impossible de dissoudre leur amour mutuel qui repose sur la possession de la vérité, que de refuser de reconnaître la vérité une fois qu'on l'a conçue. En outre, c'est le plus fort et le plus reconnaissant des amours qui se rencontrent dans les choses soustraites à notre influence : car seule la vérité est capable d'unir profondément des sentiments divers et des âmes diverses » (II, 65). L'amitié, pour Spinoza, était avant tout l'engagement de rechercher en commun la vérité commune à tous : « Les biens des amis, dit-il à Henri Oldenbourg, doivent tous être communs, et surtout les biens de l'esprit. Aussi, ajoute-t-il, toutes les qualités de mon esprit, si j'en possédais quelqu'une, je vous permettrais bien volontiers de les réclamer pour vous, alors même que je serais sûr d'en souffrir un grand dommage pour moi » (II, 5). On le voit donc s'offrir de lui-même à discuter toutes les questions que ses correspondants lui soumettent ; il sollicite leurs objections, et chaque fois qu'elles semblent sincères et réfléchies, il s'en réjouit. Autant il supplie les esprits prévenus et superstitieux de ne point s'obstiner à la lecture de ses ouvrages, autant il prie le lecteur philosophe de lui présenter ses scrupules, ses répugnances, et même la réfutation de ses propres théories (I, 376). Sans cesse, il reprend les démonstrations qui lui apparaissent les plus simples et les plus évidentes ; sans cesse, il travaille à les éclaircir. Surtout il veut remonter à l'origine des préjugés qui ferment à ses amis le chemin de



la vérité, il veut leur enseigner ce qu'il est le plus difficile d'enseigner, c'est-à-dire l'affranchissement de toute autorité qui n'est pas la raison elle-même. Il s'efforce d'expliquer à Hugo Boxel pourquoi l'on ne saurait concevoir qu'il y ait des spectres du sexe féminin, et avec quelle douceur, quelles précautions : « La grande estime et le grand respect où je vous ai toujours tenu et où je vous tiens encore, m'interdisent de vous contredire ; ils m'interdisent davantage encore de vous flatter » (II, 187). Une bonne partie de sa vie spéculative se passe ainsi dans ce combat perpétuel pour conquérir à la vérité de nouvelles intelligences. S'il se retire à la campagne, à l'abri des importuns, c'est pour être tout entier à ses amis. Il leur fait part de toutes ses méditations, il leur communique ce qu'il écrit, à mesure même qu'il l'écrit. Avant sa trentième année déjà, il avait tracé à leur usage une première esquisse de l'*Ethique*, qui, conservée par le zèle pieux de ses élèves, a été retrouvée dans leurs cahiers par le zèle pieux des érudits modernes. Même il s'était formé un collège de disciples qui, suivant les recommandations que Spinoza leur avait faites aux dernières lignes du *Court traité* (II, 363), se réunissaient pour commenter l'ouvrage du maître, et pénétrer d'un effort commun les obscurités de sa doctrine. Au besoin, sur les points controversés, comme les lettres de Simon de Vries en font foi, ils en référaient à Spinoza, qui mettait toujours une égale complaisance à les tirer d'embarras (II, 29).

Ce qu'il y a de plus remarquable peut-être dans cet

effort pour répandre la vérité, c'est la réserve délicate que Spinoza y apporte. Louis Meyer, dans une préface qu'il devait mettre en tête des *Principes de Descartes*, avait tenu à défendre l'auteur contre les attaques d'un de ses ennemis; Spinoza lui demande d'effacer le passage qui était, disait-il, de nature à choquer le lecteur : son travail a été entrepris dans l'intérêt de tous les hommes, et il en exclut tout ce qui pourrait le faire soupçonner d'apporter quelque pensée d'amour-propre dans sa propagande philosophique (II, 55 ; cf. II, 173). C'était à ses yeux, comme il l'a dit dans l'*Ethique* (I, 247), un devoir d'enlever à l'envie toute occasion de s'exercer contre lui, et la pratique de ce devoir lui était facile, car son âme demeurait étrangère à tout calcul d'ambition personnelle. L'homme qui avait maintenu la liberté de sa pensée contre les préjugés de la théologie et les menaces de l'autorité civile, était capable de la défendre contre ses propres passions. Aussi n'avait-il pas à faire effort pour repousser les tentations des jouissances vulgaires, honneurs, richesses, plaisirs ; il ne cherchait pas à leur substituer, pour mieux les terrasser, des passions contraires et tout aussi violentes, mais doucement, tranquillement, il leur opposait la contemplation sereine et joyeuse de la vérité éternelle. Le savant Fabricius lui avait offert, au nom de l'Electeur Palatin, la chaire alors très enviée de professeur à Heidelberg, où, disait Fabricius, il pourrait mener avec plaisir une vie digne d'un philosophe (II, 181). Spinoza décline cet honneur : il ne veut pas que les charges de cet enseignement nuisent au progrès de sa

propre philosophie, surtout il entend ne rien sacrifier de sa liberté de penser, et il ne sait pas dans quelles limites l'enfermerait la superstition, rendue plus susceptible encore par l'éclat d'une dignité publique. Aussi, fait-il remarquer en terminant, s'il repousse l'offre de l'Electeur, ce n'est point par un calcul d'ambition, dans l'espoir d'une fortune meilleure, mais simplement par amour de la tranquillité (II, 182). Il ne dédaigne pas les honneurs, et les honneurs ne le troublent pas ; il ne s'en étonne pas, car il ne fait pas profession de s'abaisser et de se mépriser soi-même ; il sait ce qu'il vaut, puisqu'il est impossible à l'homme de rien comprendre sans avoir en même temps la conscience de son intelligence. Il est sensible aux hommages des savants et des grands seigneurs, à ceux du prince de Condé par exemple ; toutefois, et suivant le témoignage d'un de ses ennemis, Sébastien Kortholt, il recevait d'eux plus de visites qu'il ne leur en rendait (*Sp. Ed. Paulus*, II, 668). Ainsi le grand pensionnaire de Witt, qu'il paraît avoir aidé dans ses recherches sur le calcul des probabilités, aimait à le consulter sur les affaires publiques ; Spinoza, qui suivait avec une grande attention les événements, savait, dit Kortholt, en prévoir les conséquences avec une grande perspicacité ; et, lorsque la populace ameutée fit périr celui qui représentait en Hollande le libéralisme politique et la tolérance religieuse, ce fut peut-être le seul jour où l'on ait vu pleurer le philosophe (*Sais.*, II, LII).

Spinoza n'était pas ambitieux, mais il ne croyait pas que, pour fuir l'ambition, l'homme dût descendre jusqu'à s'hu-

milier. De même, il n'avait aucun goût pour les richesses, mais il ne se faisait pas un mérite de sa pauvreté ; il désirait même avoir de l'argent dans la mesure précise où l'argent était une garantie matérielle pour la liberté de ses spéculations ; c'est pourquoi il apprit à tailler et à polir des verres de lunettes, occupation paisible et solitaire qui ralentissait, sans l'interrompre tout à fait, le travail de la réflexion philosophique (*Sais.*, II, XI). Huyghens, à qui il envoyait en même temps une démonstration de l'unité de Dieu et un procédé pour tailler les verres (II, 142), témoigne de l'habileté qu'il avait acquise dans son art : « Je me souviens toujours, écrit-il à son frère, des lentilles que le Juif de Voorburg avait dans ses microscopes, qui avaient un poli admirable » (II, 135). En faisant vendre par ses amis les verres qu'il avait travaillés, il avait de quoi suffire à ses besoins, car ses besoins étaient peu nombreux : « Il est presque incroyable, dit Colérus, combien il a été pendant ce temps-là sobre et bon ménager » (*Sais.*, II, XII). On voit par l'examen de ses comptes qu'il savait vivre tout un jour avec une dépense de quatre sous et demi. « La nature, disait-il, est contente de peu, et, quand elle est satisfaite, je le suis aussi » (*Sais.*, II, LI). La modération de ses désirs lui apportait l'indépendance et la sécurité ; elle lui permettait de repousser les offres de ses amis qui, se reprochant à eux-mêmes sa pauvreté, s'empressaient tous à le secourir. Un jour, Simon de Vries insistait pour lui faire accepter une somme de deux mille florins, mais Spinoza lui répondit « qu'il n'avait besoin de rien et que tant d'argent, s'il le rece-

vait, le détournerait infailliblement de ses études et de ses occupations » (*Sais.*, II, xv). Il aimait à rappeler la parole de Thalès, qui se regardait comme infiniment plus riche par le mépris généreux des richesses que par leur poursuite sordide (II, 175), et il s'en était fait une règle qu'il appliquait avec exactitude. Le maréchal de Luxembourg l'engagea à dédier un de ses ouvrages à Louis XIV et l'assura qu'il pouvait compter sur la libéralité du roi ; mais il n'en fit rien. Plus tard, Simon de Vries voulait l'instituer son légataire universel ; Spinoza l'obligea à laisser sa fortune à son frère, qui était son héritier naturel, et il réduisit la rente viagère que lui laissait le testament de cinq cents à trois cents florins (*Sais.*, II, xv). A la mort de son père, comme ses parents faisaient mine de contester ses droits, il les soutint devant la justice ; puis, ayant gagné son procès, il leur en abandonna le bénéfice, « et ne se réserva pour son usage, ajoute Colerus, qu'un seul lit, qui était à la vérité fort bon, et le tour de lit qui en dépendait » (*Sais.*, II, xvi). Ayant donné de telles preuves de désintéressement, Spinoza se croyait en droit de justifier de la pureté de ses doctrines par la pureté de sa vie, et il pouvait dire de l'homme qui l'accusait de professer un athéisme d'autant plus dangereux qu'il était mieux déguisé : « S'il avait mieux connu la façon dont je vis, certes, il ne serait pas aussi facilement persuadé que j'enseigne l'athéisme. D'ordinaire, en effet, les athées ont une passion immodérée pour les honneurs et les richesses, que j'ai toujours méprisés ; tous ceux qui me connaissent le savent. »

(II, 170). Ceux de ses ennemis qui étaient de bonne foi reconnaissaient qu'il était gratuitement athée : *Gratis malus fuit Atheus*, dit Kortholt (*Paul.*, II, 667) ; et, ajoute-t-il, il ne buvait pas trop de vin, il vivait assez durement : *nec largiore usus est vino, et satis duriter vixit* (*Paul.*, II, 668).

Ce n'était point à dire que Spinoza fût d'humeur sombre et mélancolique ; il lui répugnait autant d'affecter la tristesse que de rechercher les plaisirs : « On ne l'a jamais vu ni fort triste ni fort joyeux » (*Sais.*, II, XIV). Et lui-même confirme la remarque de son biographe, lorsqu'il écrit à Oldenbourg : « Ces troubles ne me poussent ni à rire ni à pleurer, mais à philosopher et à observer de plus près la nature humaine » (II, 124). Il savait ainsi rapporter tous ses sentiments à sa philosophie, et sa philosophie, ce n'était pas « la tristesse et le gémissement, c'était la tranquillité, c'était la joie » (II, 91), joie pure et profonde qui semblait l'envelopper de toute part. Même, lorsqu'il voulait se distraire des fatigues de la méditation, son plaisir était un de ces plaisirs qui marquent l'équilibre et l'apaisement de l'âme, et auxquels il réserve dans l'*Ethique* le nom d'hilarité : « Il se divertissait quelquefois à fumer une pipe de tabac, ou bien, lorsqu'il voulait se relâcher l'esprit un peu plus longtemps, il cherchait des araignées qu'il faisait battre ensemble, ou des mouches qu'il jetait dans la toile d'araignée, et regardait ensuite cette bataille avec tant de plaisir qu'il éclatait quelquefois de rire » (*Sais.*, II, XV). Il savait aussi se reposer dans la conversation même des plus humbles, « parlant souvent à son hôtesse, particulièrement

dans le temps de ses couches » (*Sais.*, II, XIV), prodiguant à ses interlocuteurs les paroles d'encouragement ou de consolation, et s'efforçant toujours de tourner leurs pensées vers Dieu. A sa politesse, à sa simplicité, il joignait cette pointe de raillerie, inséparable de la profondeur et de l'acuité de l'observation, mais qui demeurait en lui toujours délicate et douce (*Sais.*, II, LV), car il travaillait avec soin à maintenir l'égalité de son humeur, et il y réussissait parfaitement bien : « il savait se posséder dans la colère, et, dans les déplaisirs qui lui survenaient, il n'en laissait rien paraître en dehors ; au moins, s'il lui arrivait de témoigner son chagrin par quelque geste ou quelques paroles, il ne manquait pas de se retirer aussitôt pour ne rien faire qui fût contre la bienséance » (*Sais.*, II, XIV).

Ainsi la paix était dans son âme, que ne troublaient ni l'ambition, ni l'avarice, ni la volupté; il était maître de lui d'une façon absolue, car il savait que la vérité était à ce prix. Il avait démontré dans la dernière partie de l'*Ethique* ce théorème : « C'est seulement lorsque nous ne sommes pas affligés de passions contraires à notre nature, que nous pouvons ordonner et enchaîner les affections de notre corps suivant un ordre intelligible » (I, 258) ; et la vérité de ce théorème avait imprimé à sa vie entière son caractère et sa direction. Pour que rien ne restât en lui que son intelligence même, toute prête à recevoir la vérité, il avait dépouillé tout intérêt individuel, tout sentiment d'amour-propre, et jusqu'à cette vanité d'auteur qui passe pour légitime aux yeux du

monde. Un de ses élèves qui venait de se convertir au catholicisme lui demandait, essayant de le convertir à son tour : D'où sais-tu donc que ta philosophie est supérieure aux autres philosophies ? Il lui répond : « Est-ce la meilleure? L'ai-je découverte ? Je ne le prétends pas; mais je sais que je la comprends et que par suite elle est vraie. » *Ego non præsumo me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio* (II, 247). L'homme vit, non pas exactement pour lui-même, mais pour quelque chose qui est en lui, et qu'il aime plus que tout ; or Spinoza aimait la vérité, et c'est pourquoi il disait : « Je laisse chacun vivre à son gré ; que ceux qui en ont envie aillent se faire tuer pour leur bien, pourvu qu'il me soit permis de vivre pour la vérité » (II, 124). Or la vérité qu'il aimait, c'était la vérité parfaite, la vérité totale, qui est dans la raison. Cette vérité-là ne peut s'acquérir que par la philosophie : « Dire que dans le monde, nous agissons souvent par conjecture, cela est vrai ; mais dire que nous appuyons sur des conjectures nos propres méditations, cela est faux. Nous sommes obligés de suivre la vraisemblance dans la vie commune, dans nos spéculations la vérité » (II, 202). Voilà pourquoi Spinoza se retira du monde et de la vie commune, où la vérité n'est pas ; voilà pourquoi il se donna tout entier à l'effort solitaire de la pensée qui devait réaliser la vérité dans sa vie. Possédant la vérité qui existe de toute éternité, confondant son intelligence avec elle, il s'habitua à regarder les choses comme Dieu les voit, et devint éternel comme Dieu. Ce

qu'il trouva dans son éternité, l'*Ethique* nous le dit, ce fut de la joie, joie profonde, joie continue qui devenait seulement de plus en plus pure, de plus en plus consciente, et ce fut de l'amour, amour que l'intelligence engendrait et qui accroissait l'intelligence, amour qui venait de Dieu et qui retournait à Dieu, se satisfaisant sans cesse dans la contemplation sans fin de son objet infini ; ce fut la béatitude. Joie, amour, béatitude : mots qui sont bien insuffisants, tant que nous ne pouvons, pour en remplir tout à fait le sens, penser de nouveau la pensée de Spinoza et vivre sa vie.

Pourtant, de toutes les conditions nécessaires à la tranquillité de l'âme, si Spinoza avait réuni celles que l'homme a le pouvoir de remplir, ne lui en manquait-il pas une, et qui ne dépendait pas de lui ? Sa vie fut une longue maladie, toujours à la merci de fièvres qui ne cessaient de l'attaquer avec violence, comme sa Correspondance l'atteste en maints endroits : « Il était, dit Colerus, d'une constitution très faible, malsain, maigre, et atteint de phtisie depuis plus de vingt ans. » (*Sais.*, II, xxxv). Rejeté brusquement de la liberté de l'esprit dans la servitude du corps, il ne s'étonnait pas, ne se troublait pas, car ses souffrances étaient conformes à l'ordre universel de la nature ; son intelligence les comprenait, et, en les comprenant, elle recouvrait sa propre autonomie. Aussi, bien qu'il regardât la santé comme une condition du bonheur, et qu'à ses yeux la médecine préparât à la morale presque au même titre que la logique (I, 6), il ne se plaignait pas ; il se contentait

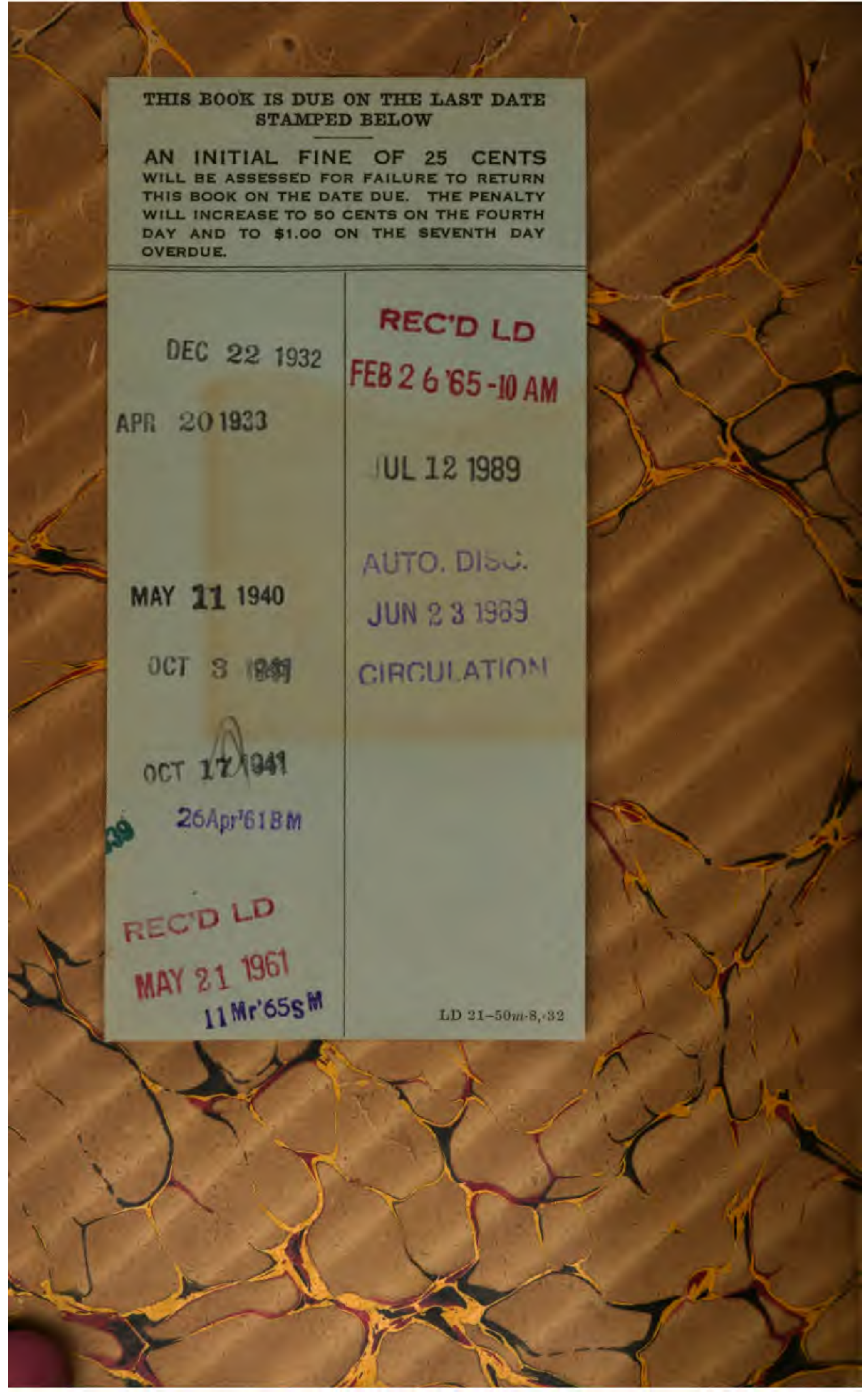
de suivre avec attention la marche de la maladie, et de se soigner suivant un système particulier qu'il avait découvert. Son vrai remède, d'ailleurs, c'était de s'absorber tout entier dans la méditation et d'oublier tout ce qui n'était pas proprement idée, au point qu'au témoignage de l'éditeur de ses Œuvres Posthumes, il demeura trois mois retiré dans ses spéculations, sans sortir de son cabinet (*Paul.*, II, 4) ; et il avait coutume de veiller fort avant dans la nuit, jusqu'à trois heures du matin souvent, si bien que Kortholt étonné ne peut s'empêcher de rappeler le mot de Sénèque : « Vatia est enseveli ici » (*Paul.*, II, 667). En effet, la philosophie était une sépulture pour Spinoza, si l'on entend par là qu'il était mort à la vie du monde et à tout ce qui était dans le monde ; mais cette mort, il l'a qualifiée lui-même de régénération, *wederge-boorte* (II, 352) : c'est la naissance à la vie éternelle, qui rend indifférent à la mort naturelle. Aussi la fin de Spinoza fut-elle simple et calme. Ses ennemis, ne concevant pas qu'il lui fût possible de mourir en paix, entourèrent de circonstances inventées à plaisir le récit de ses derniers moments. En réalité, Spinoza mourut doucement, sans agonie, ayant auprès de lui son fidèle ami, Louis Meyer (*Sais.*, II, xxxvi). Sa seule préparation à la mort avait été d'examiner ses manuscrits et de brûler tous ceux qui lui paraissaient incomplets ou imparfaits. C'était un jour de réjouissances publiques : en souriant, il fit remarquer à son hôte qu'il prenait sa part de la fête populaire et qu'il allumait, lui aussi, son feu de joie. Les seuls désirs

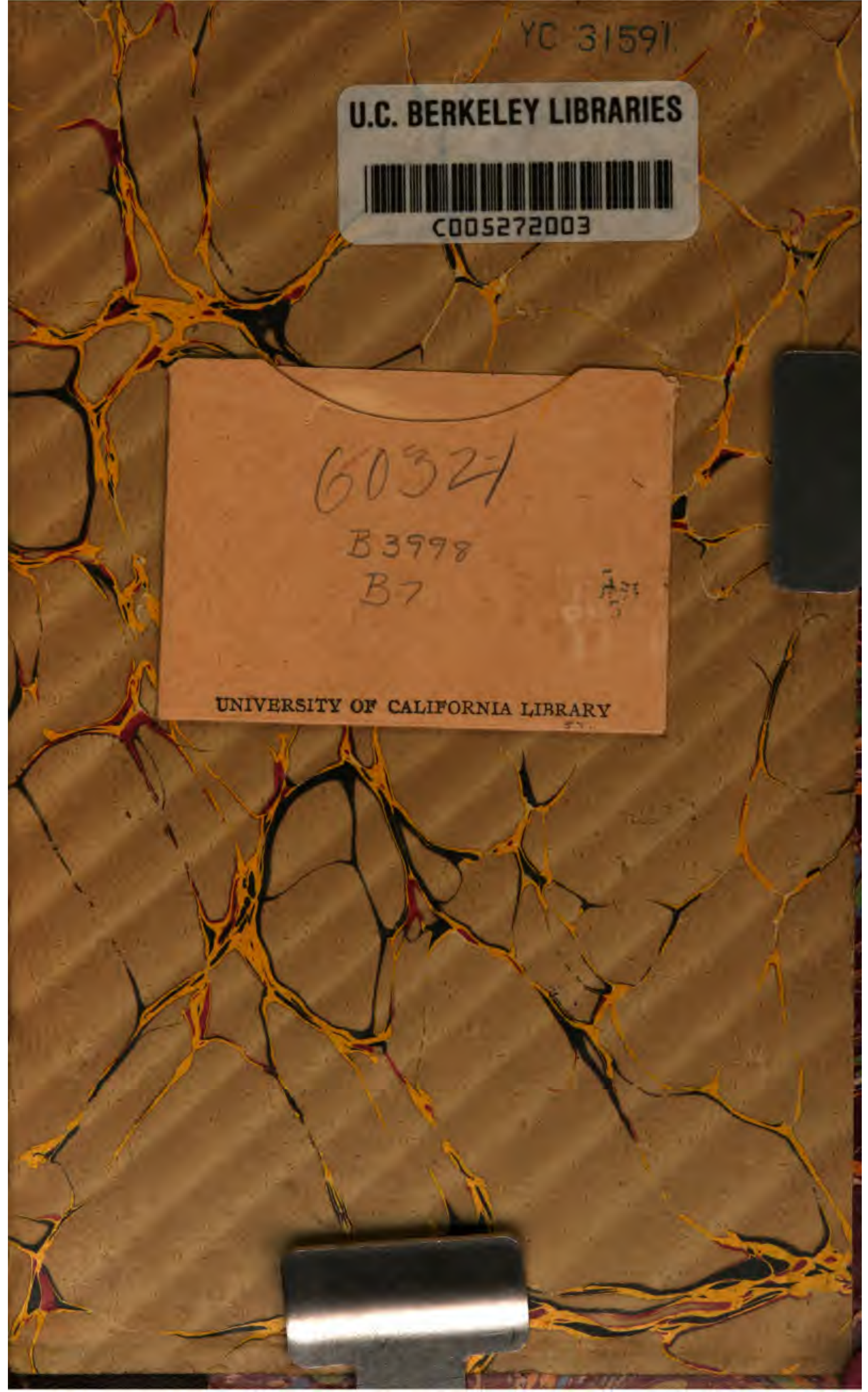
qu'il exprima, ce fut d'abord qu'on vendît les objets qui lui appartenaient, et qu'avec le produit de la vente on payât exactement les dettes qu'il pouvait laisser, ensuite que l'on réunît en volume celles de ses œuvres qu'il n'avait pas livrées au feu, à la condition que la publication en fût anonyme (*Sais.*, II, L ; *Paul.*, II, 669).

FIN

TABLE DES CHAPITRES

TOURS. — IMPRIMERIE E. ARRAULT ET Cie, 6 RUE DE LA PRÉFECTURE.




YC 31591
U.C. BERKELEY LIBRARIES
C005272003
60321
B3998
B7
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

